

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE



Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien

*Les homélies de Grégoire
de Nazianze et
de Jean Chrysostome*



RAPHAËLLE ZIADÉ

B R I L L

Les martyrs Maccabées :
de l'histoire juive au culte chrétien

Supplements
to
Vigiliae Christianae
Formerly Philosophia Patrum

Texts and Studies of Early
Christian Life and Language

Editors

J. den Boeft – J. van Oort – W.L. Petersen
D.T. Runia – C. Scholten – J.C.M. van Winden

VOLUME 80

Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien

Les homélies de Grégoire de Nazianze
et de Jean Chrysostome

par

Raphaëlle Ziadé



B R I L L

LEIDEN • BOSTON
2007

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Detailed Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
are available on the Internet at <http://catalog.loc.gov>

ISSN 0920-623x
ISBN 10: 90 04 15384 5
ISBN 13: 978 90 04 15384 4

**© Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.**

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated,
stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior
written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted
by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910,
Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Etat de la question	2
L'influence du modèle maccabéen sur la littérature martyrologique chrétienne	5
L'apport des homélies sur les Maccabées de Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome	6
Le genre littéraire du panégyrique de martyrs	9
Le corpus utilisé	16
Histoire du texte	17
Plan de l'étude	23
 PREMIÈRE PARTIE :	
LES MACCABÉES, MARTYRS BIBLIQUES	27
 Ch. 1. Les livres des <i>Maccabées</i> et le canon des Écritures	29
I. Des livres absents des listes canoniques	29
II. L'utilisation ecclésiale des livres des <i>Maccabées</i>	31
1. Des livres utiles à l'enseignement	31
2. Le renvoi de Grégoire de Nazianze à 4 M dans le <i>Discours</i> 15	33
3. L'usage liturgique des livres des <i>Maccabées</i>	34
 Ch. 2. Les récits martyriaux de 2 M et 4 M	39
I. Le <i>Deuxième livre des Maccabées</i>	39
1. Insertion du martyre des Maccabées (6, 18–31 et 7)	39
2. Éléments légendaires	44
II. Le <i>Quatrième livre des Maccabées</i>	48
1. 4 M est-il issu de 2 M ?	48
2. Datation	50
3. Un panégyrique de martyrs juif ?	52
4. Le culte juif des martyrs Maccabées	55
a. Le tombeau des Maccabées à Antioche	55
– Le martyrologue de Wright	56

– Jean Malalas	58
– Nissîm Ibn Shâhîn	60
– la question de l'emplacement d'un tombeau dans une synagogue	61
b. La fête juive des Maccabées	63
 Ch. 3. Présence du modèle maccabéen dans la martyrologie chrétienne des trois premiers siècles	66
I. La question de l'origine juive de la notion de martyre	66
II. L'influence de 2 M et 4 M sur les premiers écrits martyrologiques chrétiens	70
1. La <i>Lettre sur les martyrs de Lyon</i>	70
a. Blandine et la Mère des Maccabées	70
b. Ponticus et le Septième fils	71
c. Pothin et Eléazar	72
d. La victoire des faibles	73
2. Le <i>Martyre de Polycarpe</i>	76
a. Polycarpe et Eléazar	76
b. Le thème de l'âge des martyrs	77
c. La résistance aux tortures	78
d. Finalité de la mort en martyr	80
3. Les <i>Lettres</i> d'Ignace d'Antioche	81
III. Les Maccabées comme exempla bibliques au III ^e siècle	87
1. Hippolyte de Rome	87
2. L'Afrique chrétienne	88
a. Cyprien de Carthage	88
b. Les Passions africaines	90
– le <i>Martyre de Montanus et Lucius</i>	91
– le <i>Martyre de Marien et Jacob</i>	92
3. Origène : l' <i>Exhortation au martyre</i>	95
IV. Points de convergence	102

DEUXIÈME PARTIE :		
LA PANÉGYRIE DES MARTYRS MACCABÉES		
AU IV ^e SIÈCLE	107	
Ch. 1. Le culte des Maccabées à Antioche		111
I. Les <i>Homélies 1 et 2 sur les Maccabées</i> de Jean		
Chrysostome	111	
1. <i>L'Homélie 1</i>	111	
2. <i>L'Homélie 2</i>	112	
II. Emplacement de la prédication	114	
1. La tombe du Kerateion à Antioche	114	
2. L'hypothèse du sanctuaire de Daphné	118	
III. La panégyrie des Maccabées a-t-elle un lien avec la lutte contre les « judaïsants » de Jean		
Chrysostome ?	123	
1. La lutte contre les « judaïsants »	123	
2. Le culte des Maccabées comme élément de cette lutte	126	
a. La question du pouvoir guérisseur des reliques	126	
b. La question du calendrier liturgique	128	
3. Le silence de Jean sur l'origine juive des martyrs	130	
a. Absence d'allusion à un contexte cultuel juif	130	
b. La christianisation des martyrs Maccabées dans les <i>Homélies 1 et 2</i>	131	
c. Datation de la christianisation de la tombe des martyrs Maccabées	133	
Ch. 2. Le culte des Maccabées à Nazianze		136
I. Le <i>Discours 15</i> de Grégoire de Nazianze		136
II. La datation traditionnelle du <i>Discours 15</i>	140	
III. Grégoire face à Julien	143	
1. Julien « le persécuteur »	143	
2. Le <i>Discours 15</i> : un acte de résistance contre Julien ?	147	

Ch. 3. Le culte des Maccabées à Constantinople	155
I. <i>L'Homélie sur Eléazar et les sept enfants</i> de Jean Chrysostome	155
II. Datation de <i>l'Homélie sur Eléazar et les sept enfants</i>	158
1. Une liturgie différente de celle d'Antioche	162
2. Démonstration de la légitimité des Maccabées	164
a. Le mérite d'une mort ante-christique	167
b. Les Maccabées avaient la connaissance du Christ	169
3. Le remaniement du <i>Discours 15</i>	174
 TROISIÈME PARTIE : PRÉDICATION : DU MARTYRE JUIF AU MARTYRE CHRÉTIEN	
	179
Ch. 1. Le sermon : point d'orgue de la panégyrie	181
I. Rhétorique et panégyriques	181
II. L'interpellation de l'auditoire	187
III. Panégyrique et parénèse	190
Ch. 2. Eloge des vertus	196
I. Eléazar, le « père spirituel »	196
1. Philosophe	196
2. Prêtre et victime	198
3. Père	200
II. Les frères	202
1. Eloge de la judéité des Maccabées	203
a. une εὐγένεια « historique »	203
b. La victoire de la piété	208
– fidélité à la Loi	208
– conception expiatoire de leur mort	209
– La défaite d'Antiochus IV	210
2. Sainteté collective	214
a. Eloge de la φιλαδελφία	214
b. Références bibliques	217
c. Comparaison avec un chœur	218

3. Le Septième fils	220
a. Le débat contradictoire avec le tyran	220
b. Martyre volontaire et comparaison avec Isaac	221
c. Le martyre baptême	225
III. La Mère des Maccabées	227
1. La domination de l'amour maternel	227
a. Eloge de sa souffrance	227
b. Un second enfantement	233
c. Exempla bibliques	236
d. Son action de grâces : Jérémie contre Niobé	240
e. « Vraiment mère »	244
2. La virilité	246
a. La métaphore de la femme virile	246
b. Le modèle masculin comme idéal de perfection	247
c. La femme virile comme modèle masculin	251
3. Une mère inhumaine ?	253
a. Réactions de la postérité	253
b. Humanité de la Mère des Maccabées	255
c. Un exemple achevé de foi en la résurrection	256
Ch. 3. Le martyre : vision d'un combat	258
I. Tortures et paroles au cœur de l'exploit martyrologique	258
1. Description des tortures et καρτερία	259
2. Ethopées et φιλοσοφία	268
II. La métaphore agonistique	271
1. Prédication sur la faiblesse triomphante	273
2. La récompense divine	278
III. La lutte quotidienne contre les passions	281
Conclusion	289
Traduction des textes du corpus	297
Le <i>Discours 15</i> de Grégoire de Nazianze	299
L' <i>Homélie 1 sur les Maccabées</i> de Jean Chrysostome	313

<i>L'Homélie 2 sur les Maccabées</i> de Jean Chrysostome	323	
<i>L'Homélie sur Eléazar et les sept enfants</i> de Jean Chrysostome	331	
Pourquoi avoir écarté <i>l'Homélie 3 sur les Maccabées</i> de Jean Chrysostome ?		345
1. Critères externes	345	
2. Critères internes	346	
3. Un résumé tardif ?	348	
Bibliographie	351	
Ouvrages généraux	351	
Principales éditions et traductions	351	
Sources anciennes juives	351	
Sources anciennes chrétiennes	352	
Auteurs anciens païens	358	
Articles et ouvrages	359	

INTRODUCTION

Etrange fortune que celle des martyrs Maccabées, héros de l'histoire juive promis à une gloire chrétienne ! Pas plus martyrs que Maccabées, leur nom même est une usurpation, puisque aucun de ces deux mots ne leur est appliqué dans le texte le plus ancien du récit de leur mort. Le *Deuxième Livre des Maccabées* rapporte en effet deux épisodes distincts de la persécution d'Antiochus IV Epiphanes : le supplice d'un scribe de quatre-vingt-dix ans appelé Eléazar, et celui de sept frères anonymes, encouragés par leur mère, torturés à mort pour avoir refusé de manger du porc selon la prescription de leurs pères. Associés par la tradition chrétienne sous un même vocable emprunté au titre du livre qui renferme leur histoire, ils virent leur destin, probablement indépendant à l'origine, fondu en un seul, au point qu'une certaine tradition liturgique et iconographique orientale devait se souvenir d'eux comme d'une famille, père, mère et fils, persécutés ensemble. En prenant place dans cette histoire sainte, ils reçurent d'emblée le titre de martyrs pour avoir subi la torture jusqu'à la mort sans renier leur foi, à l'instar de leurs successeurs chrétiens, parfois même le titre de protomartyrs, pour les avoir précédés. La place qu'ils occupèrent dans la vie de l'Eglise est elle-même originale si on la compare à celle des autres saints de l'Ancien Testament admis au panthéon chrétien. Les Maccabées bénéficièrent, à partir du IV^e siècle, d'un engouement universel, en Orient comme en Occident, grâce à l'inscription de leur fête au calendrier liturgique le 1^{er} août et aux grandes panégyries qu'elle suscita, comme en témoignent les nombreux sermons de circonstance laissés par les Pères de l'Eglise en leur honneur. Malgré leur notoriété, leurs homologues tels que Daniel ou les Trois enfants dans la fournaise, autres exemples de martyrs juifs, ne firent pas l'objet de ces grands rassemblements caractéristiques du culte des martyrs, en plein développement à cette époque. L'existence de leurs reliques, conservées à Antioche où s'élevait leur tombeau, a probablement favorisé le développement de leur culte, capable de s'enraciner dans les vestiges de l'Histoire et d'offrir des restes tangibles à la vénération des fidèles. Mais la présence de reliques ne peut suffire à expliquer la canonisation des Maccabées. Il aura fallu également la bénédiction de l'Eglise officielle, qu'elle ait été à l'origine

de la création de la fête ou qu'elle soit venue l'entériner. Notre propos est d'étudier les enjeux attachés à la christianisation de ces martyrs juifs dans l'Eglise grecque du IV^e siècle, berceau de leur culte, par l'entremise des panégyriques que nous ont laissés Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. Ces panégyriques sont au nombre de quatre, soit le *Discours 15* en l'honneur des Maccabées, de Grégoire de Nazianze,¹ les deux *Homélies sur les Maccabées*² et l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants*³ de Jean Chrysostome.

ETAT DE LA QUESTION

Nombreux sont les historiens à s'être penchés sur le culte des Maccabées, le plus souvent par le biais de l'archéologie ou de l'histoire d'Antioche. Le cardinal Rampolla a, le premier, consacré en 1897 une vaste étude à la sépulture antiochienne des Maccabées, établissant que ce mausolée, initialement juif, était devenu chrétien au cours du IV^e siècle.⁴ Son étude a été reprise, à la lumière de nouvelles interprétations ou de nouveaux témoins, par J. Obermann en 1931⁵ et E. Bickerman vingt ans plus tard,⁶ sans que le changement d'affectation cultuelle du tombeau soit remis en question. L'histoire de celui-ci, en tant que monument juif devenu chrétien, est plus particulièrement exploitée dans l'étude des rapports des communautés juive et chrétienne d'Antioche, notamment par C. H. Kraeling⁷ ou

¹ PG 35, 912–933.

² PG 50, 617–622, 623–626. Nous nous expliquons en annexe sur l'exclusion de la troisième homélie présentée dans la Patrologie grecque, que nous tenons pour inauthentique. Un fragment d'une autre homélie chrysostomienne sur les Maccabées a été transmis par le troisième discours *De imaginibus* de Jean Damascène (PG 94, 1408 B, reproduit également à la suite des *Homélies sur les Maccabées* de Jean, PG 50, 627–628). Trop bref, il n'est malheureusement pas exploitable.

³ PG 63, 523–530. Pour les quatre homélies du corpus, nous ferons désormais référence à l'édition de la Patrologie sans mentionner le numéro des tomes, mais seulement celui des colonnes, suivi éventuellement de celui des lignes.

⁴ M. Rampolla, « Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei », *Bessarione*, t. I, pp. 655–662, 751–763, 853–866, Rome, 1897. Paru en français sous le titre « Martyre et sépulture des Maccabées », *Revue de l'Art chrétien*, 1899, pp. 290–305, 379–392, 457–465. Voir aussi la recension de l'article par H. Leclercq, dans *Analecta Bollandiana* 17, 1898, n° 107.

⁵ J. Obermann, « The Sepulchre of the Maccabean Martyrs », *Journal of Biblical Literature* 50, 1931, pp. 250–265.

⁶ E. Bickerman, « Les Maccabées de Malalas », *Byzantion* 21, 1951, pp. 63–83.

⁷ C. H. Kraeling, « The Jewish Community at Antioch », *Journal of Biblical Literature* 51, 1932, pp. 130–160.

M. Simon,⁸ ce dernier interprétant le passage d'un culte à l'autre du tombeau des Maccabées comme un des faits marquants de cette histoire, voire comme la preuve d'une confiscation violente du lieu saint par l'Eglise dans le cadre de la lutte contre le mouvement judaïsant d'Antioche. En dehors même de l'histoire d'Antioche, la dévotion envers les martyrs Maccabées est prise en compte comme un épisode original de l'hagiographie et, plus spécifiquement, de l'histoire du culte des martyrs. A la suite de la parution de l'article du cardinal Rampolla, plusieurs chercheurs se sont intéressés à la place de ces saints juifs dans le calendrier chrétien : W. Bacher en 1901,⁹ E. Lohmeyer en 1928,¹⁰ M. Simon en 1954,¹¹ plus récemment E. Werner, qui apporta l'éclairage particulier des pratiques liturgiques liées au culte des Maccabées dans le judaïsme¹². En 1958, J. Jeremias incluait l'étude de leur tombe dans un ouvrage controversé qui tendait à prouver l'enracinement juif du culte des martyrs par l'étude des sépultures de plus de quarante prophètes, patriarches ou martyrs de la Palestine et de ses environs.¹³ Dans l'ensemble de ces recherches, qu'elles aient porté sur l'histoire d'Antioche ou sur l'histoire du culte des martyrs en général, les panégyriques de Grégoire et Jean ont servi d'attestation de l'existence du culte chrétien des Maccabées au IV^e siècle, plus particulièrement les *Homélies sur les Maccabées* de Jean, prêchées sur leur tombe.

En tant que sujet de nombreux panégyriques chrétiens, les Maccabées ont également bénéficié de l'intérêt des patristiciens. Du côté latin, les études se sont multipliées et la place des Maccabées dans l'œuvre de Cyprien de Carthage,¹⁴ d'Ambroise de Milan¹⁵ ou de

⁸ M. Simon, « La polémique anti-juive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale et slave IV*, *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 403–421.

⁹ W. Bacher, « Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender », *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* IV, 1901, pp. 70–85.

¹⁰ E. Lohmeyer, « L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif », *Congrès d'histoire du christianisme* II, *Jubilé Alfred Loisy*, éd. P.-L. Couchoud, Paris, 1928, pp. 121–137.

¹¹ M. Simon, « Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Eglise Ancienne », *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses* 34, 1954, pp. 98–127.

¹² E. Werner, « Traces of Jewish Hagiolatry », *Hebrew Union College Annual* 51, 1980, New York, pp. 39–60.

¹³ J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958.

¹⁴ S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 2, Centre d'analyse et de documentation patristiques), Strasbourg, 1989, pp. 189–213.

¹⁵ G. Nauroy, « Les frères Maccabées dans l'exégèse d'Ambroise de Milan ou la

Léon le Grand¹⁶ est désormais bien connue. En revanche, du côté grec, le groupe de panégyriques constitué par le *Discours 15* de Grégoire de Nazianze, les *Homélies sur les Maccabées* et l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* de Jean Chrysostome n'avait pas, à l'époque où nous avons commencé cette étude, fait l'objet d'examens approfondis.¹⁷ En 1974, M. Schatkin consacrait une monographie aux martyrs Maccabées, confrontant les témoignages archéologiques recensés par le cardinal Rampolla et ses successeurs à ce corpus d'homélies patristiques, sans que son article dépassât toutefois un état de la question.¹⁸ Vingt ans plus tard, M. Vinson rouvrait le dossier du culte oriental des martyrs Maccabées par le biais d'une analyse du *Discours 15*, compris, à la suite des hypothèses de Th. Sinko,¹⁹ P. Gallay²⁰ et J. Bernardi,²¹ comme un manifeste de Grégoire de Nazianze contre Julien l'Apostat, en partie basé sur des citations cryptées de l'*Iliade*.²² Les articles de M. Schatkin et M. Vinson, malgré leur intérêt, devaient pécher par deux lacunes. La première consiste dans l'absence d'exploitation de l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants*, dont la datation,

conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyre chrétien », *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasbourg, 1989, pp. 189–213.

¹⁶ A. Chavasse, « Le sermon prononcé par Léon le Grand pour l'anniversaire d'une dédicace », *Revue bénédictine* 91, 1981, pp. 46–104. Cet auteur recense, pp. 101–104, tous les sermons latins consacrés aux Maccabées aux IV^e–V^e siècles. L'étude des trois sermons prononcés pour leur fête par saint Augustin (*Sermons* 300 et 301, *Sermon Denis* 17) manque encore, même si la comparaison, fréquente dans l'œuvre augustinienne, des Maccabées et des Trois enfants dans la fournaise a été étudiée par Fr. Dolbeau, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour les fêtes de martyrs », *Analecta Bollandiana* 110, 1992, p. 263 et par C. Brown Tkacz, « The Seven Maccabees, the Three Hebrews and a Newly Discovered Sermon of St. Augustine (Mayence 50) », *Revue des études augustiniennes* 41, 1995, pp. 59–78.

¹⁷ Nous n'avions pas connaissance alors de la thèse en préparation d' A. Schneider, *Jüdisches Erbe in christlicher Tradition : eine kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption des Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens*, Université de Heidelberg, 2000, dont l'existence nous a été indiquée par le Pr. R. Brändle en septembre 2004. Cette thèse intègre brièvement le *Discours 15* de Grégoire de Nazianze et de manière plus approfondie les homélies chrysostomienne sur les Maccabées, sans que toutefois l'auteur se livre à une étude littéraire détaillée de ces œuvres.

¹⁸ M. Schatkin, « The Maccabean Martyrs », *Vigiliae Christianae* 28, 1974, pp. 97–113.

¹⁹ Th. Sinko, « De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabaeorum », *Eos* 13, 1907, pp. 1–29.

²⁰ P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Paris-Lyon, 1943, pp. 76–77.

²¹ J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, 1968, p. 101.

²² M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs », *Byzantium* 64, 1994, pp. 166–192.

rattachée à la période épiscopale de Jean, aurait pu contribuer à étendre l'observation du culte des Maccabées jusqu'à la toute fin du IV^e siècle. La seconde, de plus grande importance, consiste à ne pas avoir pris en compte l'utilisation par ces deux Pères de l'Eglise du *Quatrième livre des Maccabées*, écrit juif du I^{er} ou du II^e siècle après J.-C., consacré à un éloge de ces martyrs dans le goût de l'école rhétorique de la Seconde sophistique et intégré dans certains manuscrits de la *Septante*. Dès lors, la source majeure de ces panégyriques échappa à ces deux auteurs, source issue du judaïsme hellénistique et tenue comme biblique par les chrétiens du fait de son rattachement à la Bible grecque.

L'INFLUENCE DU MODÈLE MACCABÉEN SUR LA LITTÉRATURE MARTYROLOGIQUE CHRÉTIENNE

Pourtant, l'influence probable de la littérature martyrologique dite «maccabéenne», formée du passage de 2 M consacré aux martyrs Maccabées et de l'intégralité de 4 M, sur la littérature martyrologique chrétienne est connue. O. Perler, dans un article fondateur de 1949, mit en évidence les emprunts du *Martyre de Polycarpe*, de la *Lettre sur les martyrs de Lyon*, des *Lettres d'Ignace d'Antioche* et de la *Première Lettre de Clément à 4 M*,²³ ce dont avait eu l'intuition dix ans plus tôt A. Dupont-Sommer dans son édition-traduction de 4 M²⁴ et que devait confirmer W. H. C. Frend, dans son essai *Martyrdom and Persecution in the Early Church*.²⁵ Très critiqué par la suite pour ses assertions trop catégoriques, O. Perler n'en a pas moins initié la recherche sur les sources juives de la première littérature chrétienne martyrologique, menée depuis par U. Kellermann,²⁶ J. W. van Henten²⁷, ou S. Deléani-Nigoul pour le monde latin²⁸. L'influence

²³ O. Perler, «Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte», *Rivista di archeologia cristiana* 25, 1949, pp. 47–72.

²⁴ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Machabées*, introduction, traduction et notes, Paris, 1939.

²⁵ W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965.

²⁶ U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, (Stuttgarter Bibelstudien 95), Stuttgart, 1979.

²⁷ J. W. van Henten, «Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums, II. Die Apostolischen Väter», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 27. 1, Berlin, New York, 1993, pp. 700–723.

²⁸ S. Deléani-Nigoul, «Les exempla bibliques du martyre», *Le Monde latin et la*

de ces modèles sur la formation des panégyriques de martyrs, lors de l'âge d'or de la patristique au IV^e siècle, est elle-même supposée. Dans son magistral ouvrage *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, H. Delehaye a posé la question de la possibilité du rôle de 4 M sur les passions épiques du IV^e siècle : « Il ne serait pas sans intérêt, toutefois, de rappeler qu'un récit célèbre, étroitement apparenté à nos passions et assez ancien pour avoir apporté sa contribution à la formation du genre, semble être de provenance alexandrine. Nous voulons parler du IV^e Livre des Maccabées, attribué à Josèphe. Le surnaturel mis à part, l'histoire des sept frères renferme à peu près tout ce qui donne aux actes épiques leur physionomie si reconnaissable: éthopées (long discours du persécuteur, réponses non moins prolixes et souvent virulentes des victimes), descriptions de tourments épouvantables, non pas, il est vrai, concentrés sur un seul, mais répartis sur plusieurs sujets. Ici aussi les menaces sont précédées de promesses, et dans l'avant-dernier épisode se retrouve le curieux épisode de la feinte qui donne au persécuteur un moment d'espoir; bientôt déçu par l'attitude plus décidée que jamais, je dirais plus provocante, du martyr. Il est difficile de croire que ce livre, qui eut tant de lecteurs et qui fut si souvent commenté par les orateurs chrétiens, n'ait exercé aucune influence sur les hagiographes ».²⁹ En 1966, J. Mossay confirmait cette hypothèse pour l'œuvre épидictique de Grégoire de Nazianze par cette remarque: « Les formes littéraires dérivées du culte des martyrs s'enracinent comme le culte lui-même dans des traditions populaires judaïques (...). A cet égard nos récits permettent de vérifier que la prédication de saint Grégoire s'inspire directement de modèles tels que les *Livres des Maccabées*. »³⁰ Toutefois, aucune étude n'est venue à ce jour étayer les suggestions de ces savants.

L'APPORT DES HOMÉLIES SUR LES MACCABÉES DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE ET JEAN CHRYSOSTOME

Ainsi, si l'histoire du culte des Maccabées a intéressé les historiens de l'Antiquité tardive, les homélies de Grégoire et Jean sur le sujet

Bible (Bible de tous les temps 2), Paris, 1985, pp. 243–260 et « L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle », *id.*, pp. 315–338.

²⁹ H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, pp. 314–315.

³⁰ J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain, 1966, pp. 47–48.

n'ont pas été systématiquement et exhaustivement exploitées, alors qu'elles demeurent une source primordiale pour le IV^e siècle. Si le rôle de ce culte dans les rapports du christianisme au judaïsme a été précisé, il manque encore à ce volet une étude consacrée à l'influence du modèle maccabéen sur la formation des panégyriques de martyrs, au premier rang desquels les panégyriques composés en l'honneur des Maccabées illustrés par notre corpus. Ces œuvres, homélies prononcées devant des assemblées, sont les témoins des enjeux réels attachés au culte des Maccabées par la communauté tout entière, pasteurs et fidèles réunis. Les motivations des pasteurs s'expriment au travers de la prédication sur ces martyrs. Elles peuvent également être décelées dans la mise en œuvre du matériau littéraire initial, dont découlent de nombreux choix thématiques et rhétoriques. La réaction des assemblées nous est connue par le biais de ces discours. L'écho de la réticence d'une certaine partie du peuple face à un culte très marqué par son origine judaïque nous parvient ainsi par certaines remarques de Grégoire et de Jean. A cet égard, le corpus offre un panorama de l'évolution du culte des Maccabées pour toute la seconde partie du IV^e siècle. Si Grégoire a sans doute composé son *Discours sur les Maccabées* en 362 à Nazianze, nous n'excluons pas qu'il ait pu le prononcer à nouveau à Constantinople. Jean Chrysostome a prononcé ses deux *Homélies sur les Maccabées* à Antioche et il reprendra ce thème au travers de *l'Homélie sur Eléazar et les sept enfants* à Constantinople également. L'intérêt d'étudier ensemble ces quatre textes réside principalement dans la possibilité de suivre ainsi une prédication sur une période d'au moins quarante ans, prononcée en trois points du monde byzantin – la Cappadoce, la capitale syrienne, la capitale impériale – par deux Pères de l'Eglise aux personnalités fort différentes.

Grégoire est né en 329 ou 330 à Nazianze en Cappadoce. Il est le fils de Grégoire l'Ancien, converti au christianisme par sa femme Nonna et devenu évêque de Nazianze. Il suit un cursus d'éducation classique qu'il achève à Athènes où il se lie d'une amitié solide avec le futur Basile de Césarée. Après son retour en Asie mineure, il séjourne dans le monastère fondé par ce dernier dans le Pont, avant d'être rappelé à Nazianze et ordonné prêtre de force par son père à Noël 361. Incapable d'assumer cette charge, il fuit jusqu'à Pâques 362, date de son retour dans sa communauté, qu'il servira pendant dix ans. Nommé évêque de Sasimes par Basile de Césarée en 372, il refuse de se rendre dans ce village perdu et se retire en Isaurie.

En 379, la petite communauté orthodoxe de Constantinople, en butte aux ravages de l’arianisme, lui demande de prendre sa tête. En 380, Théodose consacre son rôle de chef de l’orthodoxie en le nommant évêque de Constantinople où il sera amené à prendre la présidence du concile de 381 après la mort de Mélèce. Déçu par la contestation de son siège par les évêques d’Egypte et de Macédoine, Grégoire quitte Constantinople en 382 pour retourner à Nazianze, puis se retirer à Arianze jusqu’à sa mort en 390. L’œuvre qu’il a laissée est d’une grande diversité. À côté des cinq *Discours théologiques* sur la divinité du Logos composés à Constantinople et qui lui valurent le titre du *Théologien*, figurent, entre autres, des discours liturgiques, une œuvre poétique variée, une correspondance active, ainsi que de nombreuses pièces relevant du genre épидictique, comme les deux invectives prononcées contre Julien (D. 4–5), les oraisons funèbres de son frère Césaire (D. 7), de sa sœur Gorgonie (D. 8), de son ami Basile de Césarée (D. 43) et de son père Grégoire l’Ancien (D. 18),³¹ des discours de fête comme les panégyriques d’Athanaïs d’Alexandrie (D. 21) et de Cyprien (D. 24)³² ou le discours en l’honneur des Maccabées que nous confronterons aux précédents comme l’illustration d’une même pratique de l’éloge.

Jean Chrysostome, lui, est né à Antioche entre 344 et 354. Son éducation fut à la fois chrétienne et classique, puis tournée vers la pratique de l’exégèse, à laquelle il se forme auprès de Diodore. Il devient lecteur, puis se consacre à l’ascète dans une communauté monastique établie sur le Mont Silpius. Revenu en ville, il est ordonné diaconie par Mélèce en 381, puis prêtre par Flavien en 386. Il exercera son sacerdoce à Antioche pendant douze années, marquées par une prédication intense, jusqu’à sa nomination à l’archevêché de Constantinople en 398. Cette période fut mouvementée. Parti en croisade contre les fastes du clergé, il s’aliène l’impératrice Eudoxie, est déposé par le concile du Chêne et envoyé en exil en Bithynie par l’empereur Arcadius, avant d’être aussitôt rappelé. Mais un second

³¹ Sur l’étude rhétorique des oraisons funèbres de Grégoire, cf. X. Hürth, *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebris*, Strasbourg, 1907.

³² On pourrait ajouter à cette liste le *Discours 25*, présenté par Grégoire comme un « panégyrique de la philosophie et du philosophe ». Ce discours est en partie un éloge du philosophe Héron-Maxime, mais se présente aussi comme une dissertation sur la philosophie, calquée sur le schéma des λαλιά de Ménandre, et poursuivie dans le *Discours 26*, cf. *Grégoire de Nazianze, Discours 24–26*, éd et trad. J. Mossay, SC 284, pp. 108–115.

exil l'attendait, prononcé le 9 juin 404, qui eût dû le mener jusqu'à Pityonte, ville de la mer Noire, qu'il ne put en fait atteindre, mort en route le 14 septembre 407. L'œuvre de *Bouche d'or* est immense. A côté de commentaires entiers de l'Ancien et du Nouveau Testament, les homélies de Chrysostome décrivent la vie de la cité dans son déroulement liturgique, ses grands événements et la diversité de ses pratiques religieuses. Années de combat contre les hérétiques de tous bords, mais aussi contre les chrétiens judaïsants, l'époque de sa prêtrise est aussi marquée par le développement du culte des martyrs, qu'attestent ses panégyriques des saints antiochiens, parmi lesquels figurent les Maccabées.³³ Ces morceaux épидictiques, mais aussi les huit *Homélies contre les Juifs*, seront les principaux textes auxquels nous confronterons les *Homélies sur les Maccabées*, de manière à mettre en lumière les spécificités de ce culte antiochien issu du judaïsme. L'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants*, datée de la période épiscopale, fut prononcée dans un contexte très différent, éloigné de la ferveur spontanée des Antiochiens pour leurs gloires locales.

LE GENRE LITTÉRAIRE DU PANÉGYRIQUE DE MARTYRS

Ces discours de fête, communs à l'ensemble des célébrations martyrielles, obéissent à des codes littéraires hérités du genre épидictique profane qui inspire également les autres discours de circonstance chrétiens: oraisons funèbres, éloges de saints et d'empereurs. L'éloge,³⁴ point commun de ces discours de circonstance qui fleurissaient dans toute l'Antiquité tardive, était abondamment pratiqué depuis les II^e–III^e siècles dans les milieux influencés par le courant culturel de

³³ La plupart de ces panégyriques de martyrs sont rassemblés au tome 50 de la P. G. Il faut y ajouter trois éloges de David pardonnant à Saül (PG 54, 677–708), les sept panégyriques de saint Paul (éd. A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, Paris, 1982) et les éloges prononcés en l'honneur des évêques antiochiens Ignace (PG 50, 587–596), Eusthate (PG 50, 597–606) et Mélèce (PG 50, 515–520).

³⁴ Désigné par ἐγκόμιον ou ἔπατινος (sur l'alternance de ces deux mots, voir L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, [collection des Études augustiniennes, Série Antiquité-137], Paris, 1993, pp. 123–127), l'éloge était une des catégories du discours enseignées dans les exercices préparatoires, *Progymnasmata*, aux côtés de son corollaire le blâme (*ψόγος*), ainsi que la fable, le récit, le parallèle, l'éthopée ou le lieu commun. Des traités théoriques lui sont entièrement consacrés dès le II^e siècle, témoignant du développement de la pratique sociale épидictique depuis les premières réalisations de la Grèce antique jusqu'au triomphe du genre épidictique dans le monde gréco-romain du Haut-Empire, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 11–113.

la Seconde sophistique³⁵ enseignée dans les écoles de rhétorique de l'Empire³⁶. Les orateurs chrétiens participent à ce mouvement dès la Paix de l'Eglise, qui leur offre la possibilité de prises de parole publiques fréquentes et variées. Au III^e siècle,³⁷ l'éloquence epidictique chrétienne est essentiellement représentée par deux auteurs, Grégoire le Thaumaturge³⁸ et Eusèbe de Césarée³⁹. Au IV^e siècle, le genre epidictique s'est répandu chez les grands orateurs chrétiens et régit aussi bien les règles de composition des oraisons funèbres de per-

³⁵ Sur ce courant, voir L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 50–51.

³⁶ Cf. H.-I. Marrou, *L'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, p. 296 *sq.*

³⁷ Avant cette période, on trouve ici ou là dans la littérature chrétienne des morceaux encomiastiques consacrés à différents sujets comme des éloges du baptême (par exemple dans Théophile d'Antioche, *A Autolycus*, I, 12), ou des textes soumis à une forte influence sophistique comme l'homélie sur la Pâque de Méliton de Sardes, tributaire du style asianiste, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 776–781.

³⁸ Le *Remerciement à Origène* de Grégoire le Thaumaturge est un discours d'adieu à Origène, dont il vient d'être l'élève à Césarée de Palestine et qu'il s'apprête à quitter définitivement. Le discours est composé d'un remerciement prenant la forme d'un éloge des vertus d'Origène, suivi d'une lamentation sur la perspective de la séparation. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 783–789, a montré toute l'empreinte de la Seconde sophistique sur ce discours aussi bien dans les thèmes abordés (importance accordée à l'éloge, colorations affectives, célébrations multiples associant à celle d'Origène les figures de Dieu et de son ange gardien, place de la typologie) que dans le soin apporté à la composition (annonces et récapitulations, transitions et gradations).

³⁹ Eusèbe de Césarée s'est quant à lui exercé à deux catégories de discours d'apparat : le discours de dédicace d'églises et le *basilikos logos*, éloge de l'Empereur. Il cite dans son *Histoire ecclésiastique* (X, 3, 1) le discours qu'il prononça pour la dédicace de l'église de Tyr en 316–317, en précisant que l'époque était remplie de cérémonies de dédicace : « Chacun des chefs présents prononçait des panégyriques, selon la mesure de son talent pour célébrer la fête. » (Sur ce discours, voir l'article de M. B. Simmons, « Eusebius' Panegyric at the Dedication of the Church at Tyre A.D. 315: Anti-Porphyrian Themes in Christian Rhetoric of Later Roman Empire », *Studia Patristica* 37, éd. M. F. Wiles et E. J. Yarnold, Louvain, 2001, pp. 597–607.) Le *Triakontatérikos*, discours pour le trentième anniversaire du règne de Constantin, est désormais disponible dans une édition-traduction de P. Maraval, *Eusèbe de Césarée, La théologie de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin*, Paris, 2001. (D'après cet auteur, pp. 29–32, le discours transmis à la suite de ce *basilikos logos* ne peut être considéré comme un discours de dédicace de l'église du Saint-Sépulcre, comme il l'est habituellement.) Eusèbe indique dans la *Vie de Constantin* I, 1, 1, avoir également prononcé un discours pour le vingtième anniversaire du règne, mais ce discours n'a pas été transmis par la tradition, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 790. Eusèbe s'est également adonné au genre de la biographie au travers d'une *Vie d'Origène*, contenue dans le livre VI de l'*H. E.*, cf. P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest of the Holy Man*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1983, pp. 69–101. Le genre biographique n'est pas sans rapport avec le genre epidictique dans la mesure où tous deux retracent la vie des grands hommes d'une manière le plus souvent chronologique et centrée sur les hauts faits. Sur la distinction entre le genre de la biographie et l'éloge, voir L. Pernot, *id.*, p. 143.

sonnes proches, famille ou amis, que celles des panégyriques de martyrs ou de saints. Le discours panégyrique constitue toutefois une nouveauté, sans équivalent exact dans le corpus païen. Ils forment ce que H. Delehaye a appelé « une nouvelle branche du genre épидictique », « genre bien tranché, intermédiaire entre l'histoire et l'invention pure »,⁴⁰ mais comparable dans son système aux éloges de personnes et plus particulièrement aux éloges funèbres dont il semble être un héritier direct.⁴¹ Le panégyrique de martyrs s'apparente à ce type dans la mesure où les éloges de martyrs étaient, à l'origine, prononcés le jour anniversaire de leur mort. En effet, le panégyrique se fond à merveille dans le moule de l'éloge funèbre avec lequel il partage tout naturellement le *topos* de la mort. Mais le titre même de « panégyrie » donné par les Pères à ces discours, et non celui d'oraisons funèbres, incite à examiner la possibilité de parallèles plus vastes avec le reste du genre épидictique. Si la célébration des martyrs reçoit le nom de panégyrie et le discours qui l'accompagne le nom de panégyrique,⁴² c'est qu'il s'agit non pas, ou non plus, comme ce fut le cas à l'origine du culte des martyrs, d'une simple commémoration de morts, aussi illustres soient-ils, réunissant

⁴⁰ H. Delehaye, *Les Passions*, p. 184.

⁴¹ H. Delehaye, *Les Passions*, p. 187. L'oraison funèbre, dans l'histoire littéraire, constitue le premier représentant connu du genre épидictique. Dans la Grèce classique, cette forme de discours était initialement réservée à l'éloge du héros collectif que formaient les Athéniens citoyens-soldats, passés et présents, suivant un plan et des *topoi* très tôt établis, cf. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, 1977. A l'époque impériale, la pratique de l'éloge funèbre se généralise à l'occasion de la mort des souverains mais également des personnes privées, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 78–79. Le genre se codifie en tant qu'une des catégories possibles de l'éloge et ses règles varient selon les circonstances à l'intérieur du cadre épидictique. Théon d'Alexandrie distingue par exemple trois grandes catégories d'éloges, définis, comme toujours dans les traités, selon leur objet : l'*έγκώμιον* en l'honneur des vivants, l'*έπιτάφιος λόγος* à la mémoire des morts et l'*ύμνος* qui célébrait les dieux (cf. L. Spengel, *Rhetores graeci*, t. II, Leipzig, 1854, p. 109). Voir également les *Progymnasmata* 17–18 d'Hermogène, in *Hermogène, l'Art rhétorique*, éd. M. Patillon, Paris, 1997, pp. 141–144). Ménandre distingue quant à lui les éloges funèbres qui suivent immédiatement la mort et ceux prononcés en commémoration de cette mort. Dans les semaines qui suivent le décès, trois catégories de discours sont possibles : la *μονῳδία*, le *παραμυθητικὸς λόγος* et l'*έπιτάφιος λόγος* avec chacun des règles de construction différentes. Pour un discours composé longtemps après la mort du défunt, il s'agira d'un *κοθαρὸν έγκώμιον* (cf. L. Spengel, *Rhetores graeci*, t. III, Leipzig, 1856, pp. 413–422 et 434–437). Il existe également une édition récente de Ménandre par D. A. Russell et N. G. Wilson, *Menander Rhetor. Edited with Translation and Commentary*, Oxford, 1981).

⁴² Voir par exemple Grégoire de Nazianze, *Discours* 15, 912 1, 913 12–13.

une partie de la communauté, mais d'une fête intéressant l'ensemble de la cité. Dans le grec classique, le terme de *πανήγυρις* désignait un vaste rassemblement populaire, par exemple pour les jeux olympiques.⁴³ Dans le discours chrétien, il s'agit également d'une fête, le mot étant synonyme d'*έορτή*, avec lequel il alterne.⁴⁴ Dès lors, le genre doit être rapproché des panégyriques profanes, nombreux à l'époque impériale. Les différentes fêtes (jeux olympiques, concours, combats de gladiateurs ...) donnaient lieu à l'exposé de « discours panégyriques » (dits aussi discours « olympiques », « panathénaïques », etc.) qui louaient la panégyrie, la cité où elle était célébrée et le dieu auquel elle était consacrée.⁴⁵ De même, le panégyrique chrétien fait place à l'éloge de la ville et à celui du Christ. Le discours se présente comme une fête où la ville qui a accueilli le martyr ou ses reliques est célébrée. « Elle était brillante hier notre cité, brillante, resplendissante, non pas à cause de ses colonnades, mais à cause du martyr qui nous arrivait du Pont en grand cortège (*λαμπρὰ γέγονεν ἡμῖν χθὲς ἡ πόλις, λαμπρὰ καὶ περιφανῆς, οὐκ ἐπειδὴ κίονας εἶχεν, ὅλλ’ ἐπειδὴ μάρτυρα πομπεύοντα ἀπὸ Πόντου πρὸς ἡμᾶς παραγενόμενον*) », commente Jean Chrysostome en introduction du panégyrique de saint

⁴³ Platon, *Hippias mineur*, 363 c.

⁴⁴ M. Harl remarque qu'elle n'a pu faire de différence entre les deux mots, particulièrement chez Jean Chrysostome où les deux emplois se cotoient, *πανήγυρις* renvoyant peut-être plus particulièrement aux rassemblements sur un lieu de culte, *in* « La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique en Orient chrétien à la fin du IV^e siècle », *Le déchiffrement du sens*, p. 444, n. 3, (d'abord publié dans *La fête, pratique et discours*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 262, Paris, 1981, pp. 123–147). Chrysostome, à propos du mot employé dans un autre sens en *Heb* 12, 22 (le regroupement des âmes après la mort), en décrit la signification habituelle, un marché populaire : « Car d'habitude *πανήγυρις* ne prend aucun autre sens que celui de la foule des gens assemblés, et l'abondance des marchandises quand sont amenés froment et orge et espèces diverses de fruits, et troupeaux de brebis, et troupeaux de bœufs, et vêtements, et ainsi de suite, avec les uns comme vendeurs et les autres comme acheteurs. » (PG 48, 749, 1–14, trad. Fr. X. Druet, *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome*, collection d'études classiques 3, Faculté universelle Notre-Dame de la Paix. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres 74, Namur, p. 276). L. Brottier note la même alternance entre *έορτή* et *πανήγυρις* dans les *Sermens sur la Genèse* de Jean Chrysostome, SC 433, p. 372. Sur l'emploi chrétien de *πανήγυρις*, voir également P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, pp. 214 et 220.

⁴⁵ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 92–94. L'auteur précise p. 24 qu'à l'origine, le discours panégyrique était essentiellement délibératif, délivrant conseils et exhortations aux Athéniens.

Phocas, comme il le fait pour la fête des Maccabées.⁴⁶ La grandeur du Christ est magnifiée au travers de la fête comme la raison d'être du martyre. De plus, ce n'est pas tant l'éloge d'une vie et d'une mort exemplaires qui se joue dans le panégyrique de martyr, comme c'est le cas dans les oraisons funèbres, mais la célébration d'une victoire sur les forces du mal, à l'instar de la πανήγυρις profane où a lieu la remise des prix aux vainqueurs des jeux. La récurrence de la métaphore sportive appliquée au martyr-athlète dans les panégyriques traduit l'enjeu du discours, basé davantage sur la démonstration de la victoire du christianisme plutôt que sur la simple commémoration de certains morts.⁴⁷ Le panégyrique de martyr se présente ainsi comme une branche spécifique du genre épидictique, au point de rencontre de l'oraison funèbre et du discours panégyrique profane : il est le discours de la fête donnée à l'occasion de la commémoration de la mort des martyrs, mort considérée comme une victoire digne d'être célébrée par toute la cité.

Le maniement de ces discours faisait appel à une certaine virtuosité qui impliquait une culture rhétorique solide, enseignée par les grands rhéteurs du IV^e siècle comme Thémistios, Himerios ou Libanios. Il est intéressant de noter que les Cappadociens, tout comme Jean Chrysostome, furent probablement en contact avec ces rhéteurs, parmi les plus célèbres de leur époque⁴⁸ : Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée ont peut-être suivi l'enseignement d'Himerios à Athènes⁴⁹ et Jean a été probablement l'élève de Libanios à Antioche.⁵⁰

⁴⁶ Panégyrique de saint Phocas (PG 50, 699, 1–4) et Homélie 1 sur les Maccabées (*id.*, 617, 1–6).

⁴⁷ A propos du martyr qui transforme sa mort en panégyrie, Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 277, propose de traduire πανήγυρις par « remise de prix » plutôt que par « fête ».

⁴⁸ Voir H.-I. Marrou, *L'éducation dans l'Antiquité*, pp. 305–306 ; M. Harl, « Eglise et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles », *Le déchiffrement du sens, études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, (collection des études augustinianes série Antiquité 135), Paris, 1993, pp. 421–423.

⁴⁹ Cf. J. Bernardi, *Discours 42–43* de Grégoire de Nazianze, SC 384, pp. 38–40.

⁵⁰ Il y ferait allusion sans le nommer dans *A une jeune veuve* 2 (éd. G. H. Ettlinger, trad. B. Grillet, SC 138, p. 120). Il est vrai cependant qu'il ne fait pas partie de la liste des élèves de Libanios qui est conservée (cf. P. Petit, *Les élèves de Libanios*, Paris, 1957). Pourtant il est tout à fait vraisemblable que ce jeune homme riche ait suivi l'enseignement du rhéteur le plus réputé de la ville, cf. A. Piédagnel, dans l'édition déjà citée des *Panégyriques de saint Paul*, p. 22, n. 5. Sur la discussion de leurs rapports, voir plus précisément D. Hunter, D. Hunter, « Borrowings from Libanius in the *Comparatio Regis et Monachi* of Saint John Chrysostom », *Journal of Theological Studies NS* 39, 1988, pp. 525–531 et « Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on an Old Problem », *Studia Patristica* 22, Louvain, 1989, pp. 129–135.

En tout état de cause, ils avaient dû être confrontés, tout comme leur auditoire, à la production épидictique de ces orateurs païens, dont la tradition a conservé nombre d'oraisons funèbres et d'éloges (en particulier d'empereurs), témoignant de la vitalité de ce genre dans le monde grec contemporain.⁵¹ Cette influence de la rhétorique profane sur les Pères du IV^e siècle a fait l'objet de nombreuses études depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours. En 1892, J. Bauer a montré comment Grégoire de Nysse suivait les préceptes de Ménandre dans ses oraisons funèbres,⁵² L. Méridier arrivant à la même conclusion dans son étude générale consacrée quelques années plus tard au même auteur.⁵³ J. M. Campbell, de son côté, a mené une étude similaire sur les sermons de Basile de Césarée.⁵⁴ Les procédés rhétoriques de Grégoire de Nazianze ont été passés en revue par X. Hürth pour les oraisons funèbres,⁵⁵ par F. Boulenger à l'occasion de sa traduction des oraisons funèbres de Césaire et de Basile,⁵⁶ par M. Guignet pour l'ensemble des discours⁵⁷. Le style des panégyriques de Jean Chrysostome fut examiné de près par Th. E. Ameringer à la même époque.⁵⁸ Depuis lors, les manuels consacrés à la rhétorique de l'Antiquité tardive, ainsi que de nombreuses études parti-

⁵¹ Himerios, *Or.* 8. Thémistios, *Or.* 20. Libanios, *Or.* 17 et 18 en l'honneur de Julien, et 59 en l'honneur des empereurs Constance et Constant.

⁵² J. Bauer, *Die Trostsreden des Gregorios von Nyssa, in ihrem Verhältniss zur antiken Rhetorik*, Marburg, 1892.

⁵³ L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906. Grégoire de Nysse a prononcé les éloges suivants : *Eloge d'Etienne* (2 hom.), *Eloge de Théodore*, *Eloge des Quarante Martyrs* (3 hom.), *Eloge de Basile*, *Eloge d'Ephrem*, *Eloge de Grégoire le Thaumaturge*, *Oraison funèbre de Mélèce*, *Oraison funèbre de Pulchérie*, *Oraison funèbre de Flacilla*. Il est à noter, comme le fait P. Maraval dans son édition de la *Vie de sainte Macrine* (SC 178, pp. 22–23), que cette œuvre de Grégoire de Nysse n'est pas à ranger, comme on le trouve souvent, parmi les oraisons funèbres, mais constitue une biographie. Dans les oraisons funèbres de Mélèce (éd. A. Spira, vol. IX, *Sermones*, pars I, Leyde, 1967, pp. 441–457), de Pulchérie, fille de Théodose (*ibid.* pp. 461–472), et de l'impératrice Flacilla (*ibid.* pp. 475–490), il suit le schéma du παραμυθητικὸς λόγος, comme l'a démontré L. Méridier, *id.*, pp. 251–274, malgré le titre d'ἐπιτάφιος λόγος que portent la première et la troisième homélies. En revanche, il suit le schéma du καθαρὸν ἐγκώμιον dans ses panégyriques de martyrs (pp. 233–243).

⁵⁴ J. M. Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St Basile the Great*, Washington, 1922.

⁵⁵ X. Hürth, *De Gregori Nazianzeni orationibus funebribus*.

⁵⁶ F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris, 1908.

⁵⁷ M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911.

⁵⁸ Th. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric*, Washington, 1921.

culières, abordent la question de l'influence de la rhétorique païenne sur les Pères et l'adaptation de ses règles aux spécificités de la prédication chrétienne,⁵⁹ certains chercheurs portant leur attention sur les rapports plus particuliers de la rhétorique avec les panégyriques⁶⁰.

Dans l'étude que nous mènerons des panégyriques sur les Maccabées, nous verrons comment, au-delà d'une pratique épидictique parfaite-ment maîtrisée, Grégoire et Jean donnent à voir un aspect du culte des martyrs très original, non celui de martyrs morts pour le Christ, mais de martyrs juifs morts pour avoir refusé de manger du porc. Devant ce paradoxe qui n'échappait ni aux prédicateurs ni à leurs auditeurs, il convient de s'interroger sur les raisons qui ont poussé ces pasteurs à mettre en avant ces héros de l'Ancien Testament : intérêt littéraire pour la passion épique que représente 4 M, passion d'une élaboration subtile considérée comme un modèle du genre par les panégyristes ; admiration non feinte pour les motivations morales et religieuses des Maccabées dans le martyre, développées dans cette même littérature maccabéenne ; peut-être même opportunisme politique d'une Eglise confisquant à la Synagogue des gloires trop voyantes⁶¹.

⁵⁹ Parmi les nombreuses études consacrées à ce sujet, nous n'en indiquerons que quelques-unes : H. M. Hubbell, « Chrysostom and Rhetoric », *Classical Philology* 19, 1924, University of Chicago Press, pp. 261–276 ; P. Gallay, *Langue et style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, Paris, 1933; A. Spira, *Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa*, *Studia Patristica* 9, (Text und Untersuchungen 94), Berlin, 1966, pp. 106–114. Pour les études générales : G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, N.C., 1980, pp. 143–146 et *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, New Jersey, 1983, pp. 215–254; T. M. Conley, « Byzantine Teaching on Figures and Tropes », *Rhetorica* 4, 1986, pp. 335–374; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1991.

⁶⁰ M. Simonetti, « Sulla struttura dei Panegyrici di S. Giovanni Crisostomo », *Rendiconti del Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 86, 1953, pp. 159–180; G. J. M. Bartelink, « Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque », *Siculorum gymnasium* 39, Catane, 1986, pp. 25–40; F. M. Young, « Panegyric and the Bible », *Studia Patristica* 25, éd. E. A. Livingstone, Berlin, 1993, pp. 194–208; L. Pernot, « Saint Pionios, martyr et orateur », *Du héros païen au saint chrétien*, Actes du colloque de Strasbourg, 1^{er}–2 décembre 1995, éd. G. Freyburger et L. Pernot, Paris, 1997, pp. 111–123 ; J. Leemans, W. Mayer, P. Allen et B. Dehandschutter, « *Let Us Die That We May Live* », *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. A.D. 350–A.D. 450*, Londres-New York, 2003, pp. 15–37.

⁶¹ La question en tout cas se pose. Nous verrons dans la deuxième partie de cette étude quelles sont les données historiques qui permettent d'y répondre.

LE CORPUS UTILISÉ

Devant la richesse de leur contenu, nous bornerons notre étude à l'exploitation de ces quatre panégyriques représentatifs du culte des Maccabées dans la partie orientale de l'Empire dans la deuxième moitié du IV^e siècle, limite chronologique que nous nous sommes imposée, excluant ainsi *l'Homélie sur les Maccabées* de Sévère d'Antioche, plus tardive.⁶² Réservant notre étude au monde grec, nous excluons de même le vaste corpus des homélies latines sur les Maccabées, à l'exception de certains passages des *Homélies sur les Maccabées* de saint Augustin et de saint Léon le Grand, directement en rapport avec nos textes. En revanche, les allusions aux Maccabées qui figurent dans les autres œuvres de Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, mais aussi dans celles des Cappadoxiens Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, seront convoquées en contrepoint de nos analyses, ainsi que tout texte de ces auteurs en rapport avec ces panégyriques, de manière à les replacer dans le contexte de la prédication chrétienne de leur époque.⁶³ Ces bornes s'entendent en dehors d'une étude récapitulative sur les premiers textes chrétiens, grecs et latins, faisant référence aux Maccabées, que nous avons menée de manière à situer la prédication patristique grecque du IV^e siècle dans le mouvement d'appropriation des Maccabées par le christianisme.

Notre principale référence sera néanmoins le *Quatrième livre des Maccabées*, lui-même tributaire du *Deuxième livre des Maccabées* que nous évoquerons aussi. Il nous est apparu impératif de lier constamment le corpus à sa source juive de manière à mettre en évidence la continuité, comme la discontinuité, de la perception du martyre des Maccabées de l'une à l'autre religion. Il ne s'agissait pas pour autant de traquer systématiquement des influences, art toujours incertain et parfois sans objet, mais de prendre en compte la lecture manifeste et avouée de 4 M, ouvrage auquel Grégoire renvoie nommément

⁶² Sévère d'Antioche, *Homélie cathédrale* 52, éd. R. Duval, PO 4, Paris, 1908, col. 7–23. La série des homélies cathédrales fut prononcée par Sévère pendant les années où il fut patriarche d'Antioche (512–518). Si la version grecque en est perdue, le texte est connu par la traduction syriaque de Jacques d'Edesse. Cette homélie présente un intérêt moindre au regard des homélies antérieures en raison d'un contenu très stéréotypé.

⁶³ De manière générale, ces textes seront cités dans leur traduction française récente. Dans ce cas, le texte original n'est pas reproduit, sauf quand le sens d'un mot le nécessite. En revanche, pour les textes n'ayant pas fait l'objet d'une traduction nouvelle, nous donnons notre propre traduction, accompagnée du texte original.

dans le *Discours* 15. Dès lors que Grégoire citait sa source et que de nombreux détails mettaient en évidence que Jean Chrysostome connaissait 4 M, il était légitime de s'intéresser à cet usage hagiographique d'un texte du judaïsme hellénistique dans la mouvance de la Septante.

HISTOIRE DU TEXTE

Nous avons entrepris d'exploiter le corpus en dépit de l'absence d'édition et de traduction récentes. Les textes sur lesquels nous nous sommes appuyés et dont nous proposons une nouvelle traduction, sont ceux de la *Patrologie grecque*, complétés dans le cas de *l'Homélie sur Eléazar et les sept enfants* par une édition partielle d'A. Wenger.⁶⁴ Encore fallait-il s'assurer que ces homélies ne présentaient pas de problème d'authenticité ou de problèmes textuels majeurs. Nous avons ainsi très vite exclu de notre étude la troisième *Homélie sur les Maccabées* de Jean Chrysostome présentée à la suite des deux autres dans la *Patrologie grecque* (PG 50, 625–628), comme pseudo-chrysostomienne. Se ralliant à l'opinion de Savile, éditeur anglais des œuvres de Jean Chrysostome, B. de Montfaucon se prononçait déjà en faveur de son inauthenticité, dans sa préface aux trois homélies de Chrysostome sur les Maccabées. On trouve également cette homélie à l'index des *spuria* des œuvres de Chrysostome éditées par Migne dans le dernier tome consacré à l'auteur.⁶⁵ Cet avis reste admis aujourd'hui. J. A. de Aldama, dans son *Repertorium pseudochrysostomicum*, compte l'homélie au nombre des textes pseudochrysostomiens.⁶⁶ Plus récemment encore, A. Piédagnel a relevé l'authenticité très douteuse de ce texte.⁶⁷ Nous consacrons à la fin de cette étude un excursus à cette question.

Les *Homélies* 1 et 2 nous sont en revanche parvenues par deux groupes au moins, considérés comme des garants quasi absolus

⁶⁴ La traduction de la partie de *l'Homélie sur Eléazar et les sept enfants* restaurée par A. Wenger (cf. p. 22) est inédite.

⁶⁵ PG 64, 132.

⁶⁶ J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes 10), Paris, 1965, n° 209, p. 78.

⁶⁷ A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, introduction, texte critique, traduction et notes, SC 300, Paris, 1982, p. 21, n. 3. Voir aussi K.-H. Uthemann, R. Reguit, J. Tevel, *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae*, (Instrumentum studiorum vol. 1), Turnhout, 1994.

d'authenticité.⁶⁸ L'*Homélie* 1 figure dans le *catalogus augustanus scriptorum S. Chrysostomi germanorum*⁶⁹, qui offre une liste très ancienne d'homélies chrysostomniennes, dont B. de Montfaucon disait: (...) *nullam certe vel dubiam vel spuriam reperies*. Les *Homélies* 1 et 2 figurent également dans un groupe fort rare de six manuscrits du XI^e siècle représentant une formation très ancienne, selon l'avis d'A. Ehrhard qui les a étudiés sous le nom de *Chrysostomopanegyrika*.⁷⁰ Cinq d'entre eux, les manuscrits *Laurentianus Plut. IX* cod. 4⁷¹, *Patmiacus 164*⁷², *Vaticanus gr. 1628*⁷³ et *Marciani gr. 113*⁷⁴ et 567⁷⁵, présentent, outre quelques homélies diverses de l'auteur, une liste plus ou moins identique de panégyriques chrysostomiens, classés à peu près dans le même ordre, dont vingt-quatre pièces communes, parmi lesquelles les *Homélies 1 et 2 sur les Maccabées*.⁷⁶ Le sixième manuscrit, *Parisinus 759*,⁷⁷ présente en plus des homélies 1 et 2 et à la différence des autres manuscrits, la troisième *Homélie sur les Maccabées*.⁷⁸ Ce manuscrit a servi de base à l'édition de Bernard de Montfaucon. M. Aubineau a ajouté le manuscrit athonite *Stavronikita 22*⁷⁹, qui offre également le texte des

⁶⁸ L'ensemble de la tradition manuscrite grecque de ces homélies offre la particularité remarquable d'avoir été transmis exclusivement dans les groupements hagiographiques que sont les ménologes.

⁶⁹ Cf. PG 64, 144, et BHG (Auctarium) 881 ab, p. 98.

⁷⁰ Cf. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand des hagiographischen und homiletischen Literatur des griechischen Kirche*, vol II, (Texte und Untersuchungen 51), Leipzig, 1938, pp. 215–224.

⁷¹ Cf. A. Ehrhard, *Überlieferung*, II, pp. 220–224 et A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, p. 59.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Cf. C. Gianelli, *Codices vaticani graeci*. Bibliotheca Vaticana, 1950, vol. I, pp. 302–303, et A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, pp. 56–57, qui fait la synthèse des références sur l'histoire du manuscrit.

⁷⁴ Cf. A. Ehrhard, *Überlieferung*, II, pp. 220–224 et A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, p. 57.

⁷⁵ Cf. A. Ehrhard, *ibid.*, et A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, p. 58.

⁷⁶ Elles sont, dans les cinq manuscrits, précédées des sept *Panégyriques de saint Paul* (PG 50, 473–514, BHG 1460 et sq.) et suivies des trois homélies *sur David et Saül* (PG 54, 675–708).

⁷⁷ Cf. A. Ehrhard, *Überlieferung*, II, pp. 216–220 et Fr. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, (Subsidia hagiographica n° 44), Bruxelles, 1968, pp. 59–60.

⁷⁸ Les homélies sur les Maccabées y sont précédées d'une homélie *sur Jean-Baptiste* (BHG 856) et suivies d'un sermon *sur la Croix* (BHG 434b, PG 54, 607–616), copié d'une autre main, probablement plus tardive (XI^e–XII^e siècles).

⁷⁹ Ce manuscrit, dont le contenu n'est pas décrit dans le catalogue de Lambros, a été « découvert » par M. Aubineau en 1975.

Homélies 1 et 2, à la série des *Chrysostomospanegyrika* répertoriés et étudiés par A. Ehrhard, bien qu'il soit plus tardif⁸⁰, et l'apparente plus particulièrement au *Laurentianus IX,4* et à *Marcianus gr. 113* qui présentent, entre autres ressemblances, la même distribution des panégyriques selon le cycle annuel. Ces critères d'authenticité paraissent des plus solides. Ces homélies n'ont pas été traduites en français depuis la traduction des œuvres complètes de Jean Chrysostome par Bareille en 1868.⁸¹

Le texte de l'*Homélie sur Éléazar et les sept enfants* ne présentait pas de problème d'attribution. En revanche, l'histoire de son édition est accidentée. Le texte en est aujourd'hui connu par trois manuscrits grâce aux recherches d'A. Wenger. Jusqu'aux découvertes de ce savant, le texte ne pouvait être lu que dans l'édition de Bernard de Montfaucon reproduite dans la Patrologie grecque, tandis que sa tradition manuscrite en était complètement perdue. Or, Montfaucon déplorait l'imperfection de son édition, l'homélie possédant une lacune interne et étant mutilée à la fin.⁸² Cette homélie appartient au groupe des *Undecim novae homiliae* qu'il publia à partir d'un manuscrit oriental parvenu à la Vaticane, alors qu'il achevait l'édition des *Opera omnia* de Chrysostome, et qui représente un ensemble d'homélies constantinopolitaines, qui pourrait être le vestige d'un recueil en circulation à une époque ancienne.⁸³ A. Wenger eut la bonne fortune de retrouver coup sur coup la copie du manuscrit oriental de la Vaticane transmise à Bernard de Montfaucon, le *Parisinus suppl. gr. 55*, puis l'original

⁸⁰ Cf. M. Aubineau, « Neuf manuscrits chrysostomiens: Athos, Stavronikita 4,7,10,12,13,15,22,31,32 », *Orientalia christiana periodica* 42, Rome, 1976, pp. 76–91 et surtout pp. 81–84, et A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, pp. 61–62. Les *Homélies 1 et 2 sur les Macabées* y sont précédées des sept *Panégyriques de saint Paul* (BHG 1460 k.m.n.p.q.r.s.) et suivies de l'homélie *sur sainte Droside martyre* (BHG 566), qui clôt le manuscrit.

⁸¹ Jean Chrysostome, *Œuvres complètes*, trad. J. Bareille, Paris, 1868. Sur l'histoire des éditions de Jean Chrysostome, à laquelle se rattache ces deux homélies, nous renvoyons à A.-M. Malingrey, « Vers une édition critique des œuvres de Jean Chrysostome », *Studia Patristica* 8, (Texte und Untersuchungen 78), Berlin, 1961, pp. 81–84.

⁸² Dans son avertissement au tome XII des œuvres de Chrysostome, Bernard de Montfaucon informe le lecteur que l'édition des *Homélies nouvelles* est imparfaite. En plus de la onzième homélie incomplète, il note que la première homélie présente une lacune interne et que la sixième offre seulement le début et la fin du discours.

⁸³ Cf. A. Wenger, « La Tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome. I. Catéchèses inconnues et homélies peu connues », *Revue des Etudes byzantines* 14, 1956, p. 33.

lui-même, le *Vaticanus Ottoboni gr. 431*.⁸⁴ Non content d'avoir retrouvé les deux uniques témoins d'une tradition manuscrite perdue, A. Wenger allait en retrouver un troisième. Le 5 octobre 1955, en mission scientifique au Mont Athos, il découvre dans le codex 6 du monastère de Stavronikita à la fois une série inconnue de huit catéchèses baptismales de Jean Chrysostome (ff. 1–51v) et la collection des onze homélies publiées pour la première fois par Montfaucon, enrichie de quatre autres nouvelles homélies (ff. 51v–146). Grâce à ces seules recherches, les *Homélies nouvelles* sont aujourd'hui connues par le texte qu'en donnent les manuscrits *Ottoboni gr. 431*, sa copie *Parisinus suppl. gr. 55* et *Athos Stavronikita 6*. L'ordre de succession des *Homélies nouvelles* n'est pas le même dans les trois témoins. Or, les *Undecim* sont désignées dans les références antérieures aux découvertes d'A. Wenger par leur numéro dans le manuscrit parisien. Ainsi l'*Homélie sur Éléazar et les sept enfants* est-elle traditionnellement connue comme l'*Homélie 11*, selon la place qu'elle occupe dans l'édition de Montfaucon. A. Wenger la désigne quant à lui sous le nom d'*Homélie 13*. La désignation des homélies de ce groupe par leur numéro peut donc prêter aujourd'hui à confusion. La correspondance est la suivante pour l'*Homélie sur Éléazar et les sept enfants* : Hom. 11 dans *Par. suppl. gr. 55* (édition de Montfaucon) = Hom. 30 dans l'*Ottob. gr. 431* = Hom. 13 dans *Stav. 6*.

Si les huit catéchèses baptismales inédites que donnait le manuscrit athonite découvert furent rapidement éditées, la publication de la collection complète de celles qu'il faut désormais appeler *Les Quinze nouvelles* n'a, cinquante ans après la découverte de *Stavronikita 6*, pas encore vu le jour. L'édition critique, annoncée en 1957 et 1987 par A. Wenger, puis par M. Aubineau,⁸⁵ n'a pas non plus été publiée.

Seule l'*Homélie sur Éléazar et les sept enfants* a fait l'objet d'une édition critique partielle, établie par A. Wenger, comme « complément aux lacunes de l'édition de Montfaucon ». La restauration de l'homélie est double. L'éditeur a d'une part établi que le passage où Montfaucon notait une lacune marquait le début d'une interpolation d'un feuillet

⁸⁴ On trouvera le récit de ces découvertes en même temps qu'une description détaillée du fonds *Ottoboni* d'origine athonite dans A. Wenger, « La Tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome », pp. 34–36.

⁸⁵ M. Aubineau, « Publications des Undecim novae homiliae de saint Jean Chrysostome : édition critique, comblement des lacunes, addition de deux inédits », *Studia Patristica* 22, éd. E. A. Livingstone, Louvain, 1989, pp. 83–88.

avec l'*Homélie* 14 inédite (*Stav.* 6, ff. 134 r, PG 63, 528D–529D), tandis que la lacune est de deux feuillets (*Stav.* 6, ff. 129–131). A. Wenger a de même rétabli la fin de l'homélie qui manquait dans l'édition de Montfaucon.⁸⁶ Malheureusement, A. Wenger ne donne l'édition critique que des parties du texte endommagées dans l'édition de Montfaucon, omettant le reste de l'homélie, qui représente pourtant six colonnes de la Patrologie grecque. Pour ces lignes, on doit donc toujours se référer à l'édition de Montfaucon.⁸⁷

Le *Discours* 15 ne présente pas non plus de problème d'authenticité. Il apparaît, dans le texte original, en différentes formations de manuscrits. Il figure à l'intérieur des recueils qui visent à reproduire la collection complète des œuvres de Grégoire de Nazianze.⁸⁸ Le *Discours* 15 figure également dans la collection particulière des « seize Discours », dite aussi collection liturgique en raison de la date fixe assignée à chaque texte dans le cycle régulier des lectures liturgiques correspondant à la succession des fêtes religieuses annuelles.⁸⁹ Les plus anciens manuscrits enluminés de la collection liturgique ont ainsi été datés par G. Galavaris⁹⁰, d'après leur iconographie, du milieu du

⁸⁶ A. Wenger, « Restauration de l'homélie de Chrysostome sur Éléazar et les sept frères Maccabées (P.G. 63, 523–230) », *Texte und Textkritik*, 1987, pp. 599–604.

⁸⁷ A. Wenger a du moins établi que le texte de la copie qui servit de base à cette édition est fidèle jusque dans ses lacunes à l'original qu'est *Ottob. gr. 431*, « La Tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome », pp. 40–41.

⁸⁸ Th. Sinko a le premier tenté de dégager les principes de la transmission du corpus nazianzène. Dans son ouvrage *De Traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, publié à Cracovie en 1917, il a distingué, parmi les manuscrits qui se présentent comme des œuvres complètes du saint, deux « familles » distinctes, aussi bien par le nombre des œuvres transmises, que par l'ordre dans lequel les pièces apparaissent : la famille M, qui comporte 47 œuvres et la famille N qui en comporte 52. Dans le groupe N, le *Discours* 15 est entouré des *Discours* 24 et 25, et dans le groupe M, il est placé entre les *Discours* 21 et 42. Th. Sinko parlait de familles et s'intéressa uniquement aux recueils complets. Aujourd'hui des études de discours pris isolément, basées sur la collation de plusieurs témoins, ont montré une réalité plus complexe. En effet, les cas où un témoin se sépare de son groupe pour suivre le groupe opposé se sont révélés relativement fréquents. C'est pourquoi la terminologie employée par Th. Sinko en a été modifiée. Les éditeurs ont rejeté l'appellation de « familles » et préfèrent parler de recueils ou de groupes, cf. J. Bernardi, éd. des *Discours* 1–3 de Grégoire de Nazianze, SC 247, pp. 53–54. Voir la synthèse de V. Somers, *Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze*, (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 48), Louvain-la-Neuve, 1997.

⁸⁹ Voir J. Mossay, « La prédication liturgique de Grégoire de Nazianze », *Studia Patristica* 10, Berlin, 1970, p. 55, et V. Somers-Auwers, « Les collections byzantines de XVI discours de Grégoire de Nazianze », *Byzantinische Zeitschrift* 95, 2002, pp. 10–135.

⁹⁰ G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton, 1969, p. 4.

XI^e siècle. A l'heure actuelle, l'importance des collections mineures et en particulier de la collection des seize *Discours* est prise en compte par les éditeurs.⁹¹ Ainsi, dans son étude sur les témoins de la tradition manuscrite des *Discours* 20–26, J. Mossay a établi, comme d'autres l'avaient déjà eux-mêmes observé pour d'autres discours, que les collections complètes ne présentaient pas un comportement homogène pour les textes des *Discours* 20–26, mais qu'elles étaient tributaires de collections mineures. Or, nous avons repéré que le *Discours* 15, dans le cadre des manuscrits hagiographiques, apparaît précisément dans des collections réduites, composées d'un petit nombre d'homélies de Grégoire de Nazianze, ainsi que comme discours isolé.⁹² Le cas du *Discours* 15, à la seule observation de la variété de ses occurrences dans les manuscrits grecs, apparaît donc d'un intérêt tout spécial pour l'histoire du texte du *corpus nazianzenum* en général, et plus spécialement pour une contribution à l'hypothèse d'une transmission séparée de chaque discours, indépendante de l'histoire de la constitution des recueils, formulée tour à tour par J. Bernardi et J. Mossay dans les différentes éditions de Grégoire de Nazianze établies pour la collection « Sources chrétiennes ». Aujourd'hui, une édition et une traduction française collectives sont en préparation dans cette même collection. Avant cette entreprise, le *Discours* 15, édité de nombreuses fois entre le XVI^e siècle et l'édition des Mauristes reproduite dans la Patrologie grecque,⁹³ avait connu un regain d'intérêt au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle en étant traduit à l'intention des classes de grec comme un morceau de bravoure épictique.⁹⁴

⁹¹ Considérant que les familles N et M représentaient une tradition du texte plus proche de l'original que les recueils incomplets, Th. Sinko s'était totalement désintéressé de l'étude de ces derniers en dépit du fait que la collection des seize Discours soit très répandue dans les manuscrits grecs et qu'elle apparaisse à date ancienne.

⁹² La consultation de la base de données des manuscrits de Grégoire de Nazianze de l'Université catholique de Louvain établie à partir du *Repertorium nazianzenum* de J. Mossay permet de localiser pas moins de 494 manuscrits portant le texte grec du *Discours* 15. Le *Discours* figure à une écrasante majorité dans la collection des seize discours (396 manuscrits). Vingt-quatre manuscrits présentent son texte de manière isolée à l'intérieur d'un manuscrit hagiographique.

⁹³ Voir Dom Y. Chaussy, « Dom Louvard et l'édition de saint Grégoire de Nazianze », *Revue des Études Augustiniennes* 31, Paris, 1985, pp. 71–89.

⁹⁴ *Saint Grégoire de Nazianze, Panégyrique des Machabées*. Texte grec avec analyse et notes en français de J. Genouille, Paris, 1838 ; *Saint Grégoire de Nazianze, Panégyrique des Machabées*, traduction française de l'abbé A.-G. Maunoury, Paris, 1849 ; *Saint Grégoire de Nazianze, Homélie sur les Machabées*, traduit par E. Sommer, Paris, 1900 ; *Saint Grégoire de Nazianze, Panégyrique des Machabées*. Texte grec revu et annoté en français par M. J. H. Vérin, Paris, 1922. Ces éditions peuvent être consultées à la Bibliothèque nationale de France.

PLAN DE L'ÉTUDE

De manière à ancrer les textes de notre corpus dans le cours des destins juif et chrétien des Maccabées, notre étude s'attachera dans une première partie à examiner le statut des livres des Maccabées dans l'Eglise primitive, les caractéristiques des passages martyrologiques du *Deuxième* et du *Quatrième livre des Maccabées*, les premières mentions de ces martyrs dans les *Actes des martyrs* chrétiens et leur apparition comme exempla bibliques dans la prédication du III^e siècle sur le martyre.

La deuxième partie sera consacrée à une présentation de la fête des Maccabées fondée sur les panégyriques de Grégoire et Jean. La datation et la localisation de ces textes permettra de cerner dans quelles circonstances ces homélies ont pu être prononcées et d'éclairer le processus de christianisation d'un culte initialement juif et intégré dans le cycle liturgique martyrial.

La troisième partie analysera les textes du corpus en tant qu'œuvres épидictiques tributaires non seulement des règles générales de la technique de l'éloge profane adaptée au contexte chrétien, mais également, et plus spécifiquement, comme tributaires du *Quatrième livre des Maccabées*, premier exemple de panégyrique de martyrs de la littérature antique. Les valeurs morales nécessaires au martyre, mais aussi les motifs religieux de cette mort consentie seront examinés à la lumière de cet héritage judéo-hellénistique, réinterprété par Grégoire et Jean dans un sens spécifiquement chrétien correspondant à la prédication martyrologique de l'Eglise depuis les origines.

PREMIÈRE PARTIE

LES MACCABÉES,
MARTYRS BIBLIQUES

Le *Deuxième* et le *Quatrième* livre des Maccabées exposent chacun le martyre d'un vieillard, Eléazar, de sept fils et de leur mère, dits « les Maccabées », persécutés sous Antiochus IV Epiphanie pour avoir refusé de renier leur foi. Ces deux livres sont séparés d'au moins deux siècles et présentent des caractères très différents. Ils s'attachent pourtant tous deux à célébrer la vaillance et la foi de ces saints avec un souffle qui atteindra les premiers chrétiens confrontés à des persécutions similaires. En quête de précurseurs, ces premières communautés se souviendront de leurs prédecesseurs juifs, dont l'histoire alimentera aussi bien les schémas narratifs des premiers actes des martyrs que la prédication sur le martyre, dans le monde oriental comme dans le monde occidental. De la Septante à l'homilétique, la notoriété des Maccabées est allée croissant dans l'Eglise, et ce malgré l'absence de ces livres dans les canons anciens. D'abord cités comme *exempla* bibliques de premier plan, ils vont faire l'objet d'un véritable culte à partir de la Paix de l'Eglise, ce dont témoignent, pour le IV^e siècle grec, les panégyriques de Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. Avant d'étudier ces homélies, il convient d'examiner la place de ces livres dans l'usage ecclésial, notamment au vu des questions de canonicité, les caractéristiques des récits martyriaux maccabéens (2 M 6, 18–31 et 7, ainsi que 4 M) et leur influence sur la littérature des trois premiers siècles où la mémoire des Maccabées s'installe dans l'esprit des chrétiens.

CHAPITRE 1

LES LIVRES DES MACCABÉES ET LE CANON DES ECRITURES

I. DES LIVRES ABSENTS DES LISTES CANONIQUES

En raison notamment des pages qu'ils consacrent aux martyrs Maccabées, considérés dès les premiers temps de l'Eglise comme des précurseurs des martyrs du Christ, 2 M comme 4 M étaient appelés à occuper une place non négligeable dans la culture biblique des Eglises chrétiennes, alors même qu'ils ne sont pas explicitement associés au canon des Ecritures. Vers 160–170, Méliton, dans la préface des *Elogiae* citée par Eusèbe, dresse une liste de vingt-deux livres de l'*Ancien Testament* empruntée aux juifs de Palestine, d'où sont absents les *Maccabées*.¹ Les *Maccabées* ne figurent pas non plus dans les « *regula scripturarum* » que cite Tertullien dans *l'Adversus Marcionem*.² Origène cite quant à lui la liste des vingt-deux livres de la Bible des Hébreux en plaçant « en dehors » de cette liste les *Maccabées*, auxquels il donne le nom de Sarbeth sabaniel (Σεβήθη Σαρβηθαβαναίελ).³ Les listes qui se développent au IV^e

¹ *H. E.* IV, 26, 13–14, éd. G. Bardy, SC 31, p. 211. Cette liste semble essentiellement destinée à fixer un corpus de livres communs pour les débats opposant juifs et chrétiens.

² III, 17, 5.

³ Préface au *Commentaire sur les Psaumes* 1–25 cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, 1–2, (éd. G. Bardy, SC 41, pp. 125–126). Sur les tentatives d'explication de cette expression énigmatique, voir F.-M. Abel, *Maccabées*, pp. IV–V. De tous les deutérocanoniques, seuls les *Maccabées* sont ici cités. Il est possible que cette mention provienne de la source juive que transcrit Origène, source où se manifesteraient la volonté d'évincer du canon tout spécialement les livres des *Maccabées*, véhiculant une période de l'histoire juive bannie de la littérature rabbinique, cf. J. Ruwet, « Les antilegomena dans les œuvres d'Origène », *Biblica* 24, Rome, 1943, pp. 19, 22–23 et E. Junod, « La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque des quatre premiers siècles », *Le canon de l'Ancien Testament*, Genève, 1984, p. 120, n. 36. G. Dorival a interprété cet ajout comme une référence au canon de l'Eglise d'Alexandrie dans les années 200, qui devait, à en croire cette mention et au contraire du canon hébraïque, posséder 1 *Maccabées*, l'auteur partant de l'hypothèse qu'« Origène vise ici le seul 1 *Maccabées* (...) », cf. G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p. 326. La large utilisation de 2 M par Origène, plus répandue que celle de 1 M, en particulier par sa place dans l'*Exhortation au martyre*, laisse pourtant à penser qu'Origène vise également le *Deuxième livre*.

siècle omettent également ces livres, qui sont absents par exemple de la liste d’Athanaïs d’Alexandrie donnée dans la lettre festale 39 datée de 367,⁴ et du Canon 59 du Synode de Laodicée qui s’est tenu entre 351 et 380, mais aussi d’une liste canonique qui nous intéresse particulièrement, celle de Grégoire de Nazianze, donnée dans le poème I, I, 12,⁵ où il fait figurer vingt-deux livres pour l’Ancien Testament, correspondant aux vingt-deux lettres de l’alphabet hébreu, selon un rapprochement devenu traditionnel depuis Josèphe.⁶

Pourtant les livres des Maccabées figurent dans trois des plus importants manuscrits de la Bible grecque, le *Sinaïticus* daté du IV^e siècle, qui offre le texte de 1 et 4 M, et l'*Alexandrinus*, ainsi que dans le *Basiliano Venetus*, tous deux du V^e siècle, qui présentent le texte des quatre livres.⁷ Leur titre, τὰ μακκαβαιικά, apparaît dans la littérature chrétienne à la fin du II^e siècle et au début du III^e siècle.⁸ Il ne désigne alors, probablement, que les deux premiers livres, les deux autres livres ne recevant ce nom que plus tardivement. Sous le nom indifférencié de τὸ (βιβλίον) τῶν Μακκαβαικῶν, Clément d’Alexandrie fait en réalité allusion au *Premier livre des Maccabées*.⁹ De même, Eusèbe dit de manière générale ἡ γραφὴ τῶν καλουμένων Μακκαβαιών¹⁰, tout comme Origène dit ἐν τοῖς Μακκαβαιοῖς,¹¹ les

⁴ Trad. E. Junod, « La formation et la composition de l’Ancien Testament », pp. 141–142 sur la base des extraits coptes et grecs (voir aussi pp. 127–132). Cf. également J. Ruwet, « Le canon alexandrin des Ecritures. Saint Athanaïs », *Biblica* 33, Rome, 1952, pp. 20–23 ; E. Junod et P. Vallin, « La formation de la Bible chrétienne », *Le Canon des Ecritures*, éd. C. Théobald, *Lectio divina* 140, Paris 1990, pp. 189–236 et 208–212; D. Brakke, « Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt : Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth Festal Letter », *Harvard Theological Review* 87, 1994, pp. 395–419.

⁵ Les *Maccabées* ne figurent pas non plus dans la liste des *Iambes de Séleucos* autrefois attribués à Grégoire de Nazianze et restitués à Amphilioclos (PG 37, 1577–1600).

⁶ Cf. E. Junod, « La formation et la composition de l’Ancien Testament », p. 126.

⁷ Cf. *DLB*, supplément, 1928, col. 447. On trouvera une liste des livres bibliques contenus dans les *codices* les plus anciens dans H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, revised by R. R. Ottley, New York, 1968², pp. 201–202. Plus précisément sur le 4 M, voir A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Maccabées*, introduction, traduction et notes, Paris, 1939, pp. 4–5 et H. Dörrie, « Die Stellung der vier Makkabäerbücher im Kanon der griechischen Bibel », *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse Fachgruppe 5 NF 1.1, 1936, pp. 45–54.

⁸ Cf. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Paris, 1949, pp. I–II.

⁹ *Stromates*, I, 21, 123 et V, 14, 97.

¹⁰ Cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, p. X.

¹¹ Sous ce nom, il cite largement 2 M 6, 19–26 et 7, 1–35 dans l’*Exhortation au martyre*, 22 à 27, cf. infra. Dans son édition du *Contre Celse*, Leipzig, 1899,

deux auteurs désignant 1 ou 2 M. Dans les *Testimonia*, Cyprien se sert indistinctement de *Machabei* pour citer l'un ou l'autre des deux premiers livres.¹² Cependant, on trouve parfois une plus grande précision dans le titre qui montre que les deux livres étaient bien distincts. Ainsi, le nom de résumé est donné au *Deuxième livre* (ἡ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομή) par Clément d'Alexandrie¹³ conformément à l'indication de 2 M 2, 23. Eusèbe précise ἡ πρώτη καλουμένη τῶν Μακκαβαϊών βίβλος pour parler du *Premier livre*.¹⁴ 1 M est cité, mais aussi 2 M, à cause du passage martyrologique qui nous intéresse, dont nous étudierons l'influence sur la première littérature chrétienne au chapitre 3 de cette étude, mais aussi plus spécifiquement à cause de la confession de foi de la Mère de 2 M 7, 28, qui occupe une place privilégiée dans les discours sur l'origine du monde.¹⁵ Nous sommes donc devant une réalité complexe où des listes patristiques canoniques ne correspondent ni au contenu de certains manuscrits de la Septante, ni à la représentation de ces livres dans les citations et allusions des Pères.

II. L'UTILISATION ECCLÉSIALE DES LIVRES DES MACCABÉES

1. Des livres utiles à l'enseignement

Malgé leur statut de non-canoniques, les Maccabées occupent donc une place importante dans les écrits chrétiens depuis l'origine. En réalité, la pratique montre qu'il ne semble pas y avoir eu de rapport de dépendance entre la notion de canonicité qu'imposent énergiquement les listes de livres canoniques, et les livres en usage dans

P. Koetschau relève également en VIII, 46, des références tirées à la fois de 1 M et 2 M.

¹² En III, 4, il cite sous ce nom à la fois 2 M 9, 12 et 1 M 2, 62. Au §15, toujours sous la même appellation, il cite 1 M 2, 52, tandis qu'au §17, il cite 2 M 6, 30 et au §53, 1 M 2, 60, cf. C. H. Turner, « Prolegomena to the *Testimonia* and *Ad Fortunatum* of St. Cyprian », *Journal of Theological Studies* 29, 1928, p. 134.

¹³ *Stromates*, V, 14, 97, 7.

¹⁴ *DE*, VIII, 2, 70, 72 et *In Psalm. 78* (PG 23, 942 et 947).

¹⁵ Voir par exemple le Pasteur d'Herma, 26, 1, éd. et trad. R. Joly, SC 53, p. 145 ; Origène, *Traité des principes*, II, 1, 4–5, éd. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, 1976, pp. 242–243, cf. M. Alexandre, « Le statut des questions concernant la matière dans le *Peri Archon* », *Origeniana, premier colloque international des études origéniques*, éd. H. Crouzel, G. Lomiento, J. Ruis-Camps, (Quaderni di « vetera christianorum » 12), 1975, p. 66. Cette citation scripturaire, fréquente chez les Pères grecs et latins, mériterait en soi une étude.

l’Église.¹⁶ Au II^e siècle, ces lectures comprennent les livres de la Bible juive mais aussi les deutérocanoniques et des apocryphes, ce dont témoignent aux deux extrémités du siècle les écrits de Clément de Rome et de Clément d’Alexandrie.¹⁷ Pour Origène, qui applique la notion de livres canoniques (ἐνδιάθηκος) essentiellement à la Bible juive, c’est l’usage ecclésial qui fait la valeur d’un livre et justifie la légitimité de la Septante, avec ses ajouts et ses omissions par rapport à la Bible juive.¹⁸ Athanase, dans la Lettre festale 39 que nous avons citée plus haut, indique, aux côtés des livres canoniques, d’autres livres : *Sagesse de Salomon*, *Siracide*, *Judith*, *Tobie*, *Esther*, la *Didachè*, le *Pasteur d’Hermas*. Ces livres saints sont accueillis autour des livres officiels pour servir aux catéchumènes en raison de l’enseignement moral qu’ils comportent. Accessibles sans préparation ni explication, ils préparent aux livres canoniques, d’où leur place dans un enseignement propédeutique. Les citations scripturaires des Pères du IV^e siècle reflètent une même réalité : les livres lus dans et par l’Eglise ne se limitent pas au canon,¹⁹ comme l’indique par exemple le livre de la *Sagesse*, cité par les Cappadociens et les Antiochiens, mais également les *Maccabées*, comme le montre notre corpus et plus spécialement le *Discours* 15.

¹⁶ Voir plus généralement sur cette question H. Ohme, *Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (AKG 67), Berlin, New York, 1998.

¹⁷ Cf. E. Junod, « La formation et la composition de l’Ancien Testament », p. 110 qui renvoie, sur la Bible de Clément de Rome, à l’éd. d’A. Jaubert, *Epître aux Corinthiens*, SC 167, pp. 42–52. Sur Clément d’Alexandrie, voir J. Ruwet, « Clément d’Alexandrie. Canon des Ecritures et apocryphes », *Biblica* 29, 1948, pp. 77–99 et 240–268 et « Les agrapha dans les œuvres de Clément d’Alexandrie », *Biblica* 30, 1949, pp. 133–160. Clément cite sans embarras les *Proverbes*, la *Sagesse* et le *Siracide* ainsi que de nombreux apocryphes comme *Hénoch*, *IV Esdras*, *l’Ascension de Moïse*, *l’Apocalypse de Sophonie*, la *Sibylle hébraïque*, *l’Apocalypse d’Elie*, un apocryphe d’Ezéchiel. É. Junod (p. 115) fait toutefois remarquer que les citations d’apocryphes ne dépassent pas la trentaine.

¹⁸ Cf. M. Harl, « Qu'est-ce que la “Bible” pour l’Eglise ancienne ? Le témoignage d’Origène », *Les quatre fleuves* 7, Paris, 1977, pp. 83–85 qui analyse la réponse d’Origène à Africanus qui s’interrogeait sur l’usage de l’histoire de Suzanne, absente de la Bible juive (PG 11, col. 41 ss.). Sur la réflexion d’Origène sur les différences entre la Bible juive et la Septante, outre cet article de M. Harl, voir J. Ruwet, « Les Antilegomena », pp. 18–58 et « Les apocryphes dans les œuvres d’Origène », *Biblica* 25, 1944, pp. 143–166 et 31–334 ; D. Barthélémy, « Origène et le texte de l’Ancien Testament », *EPEKTASIS* (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, pp. 247–261, repris dans *Etudes d’histoire du texte de l’Ancien Testament* (Orbis biblicus et Orientalis 21), Fribourg, 1978 ; N. De Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge, 1976; E. Junod, « La formation et la composition de l’Ancien Testament », pp. 116–124.

¹⁹ E. Junod, « La formation et la composition de l’Ancien Testament », p. 132 et J. Ruwett, « Le canon alexandrin des Ecritures », p. 21.

2. *Le renvoi de Grégoire de Nazianze à 4 M dans le Discours 15*

Bien que la liste du poème I, I, 12 que nous avons cité plus haut indique avec certitude que Grégoire ne tient pas pour canoniques les *Maccabées*, ce dernier n'éprouve aucune gêne à citer 4 M dans le cadre même de la prédication solennelle qui a donné lieu au *Discours 15* en l'honneur des Maccabées. Il renvoie à 4 M à la fin de l'exorde, pour les questions relatives à la naissance et à l'éducation des Maccabées. Le livre est désigné en ces termes : ἡ περὶ αὐτῶν βίβλος (...) ἡ περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμὸν φιλοσοφοῦσα, καὶ κύριον τῆς ἐπ’ ἄμφω ρωπῆς, ἀρετήν τέ φημι καὶ κακίαν.²⁰ Eusèbe cite le traité, qu'il attribue à Josèphe, sous le titre περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ.²¹ Ce titre perdure dans les manuscrits, que ce soient les manuscrits de Josèphe ou les manuscrits hagiographiques²² qui donnent le traité comme lecture pour la fête des Maccabées. On trouve le plus souvent Ἰωσήπου εἰς Μακκαβαίους λόγος περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ ou des variantes comme διήγησις Ἰωσίππου εἰς μαρτύριον φιλοσοφώτατον λόγον²³. Grégoire, dans sa désignation du livre, utilise donc une tournure plus longue que les titres habituels. Cette tournure, et plus particulièrement dans le membre de phrase ἡ περὶ τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι τῶν παθῶν τὸν λογισμὸν φιλοσοφοῦσα, est directement calquée sur la première péricope du traité : Φιλοσοφώτατον λόγον (...) αὐτοδέσποτος τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμός (1, 1). Grégoire cite à cet endroit, presque mot à mot, 4 M, à cette exception qu'il préfère l'épithète αὐτοκράτωρ à celui de αὐτοδέσποτος, propre au vocabulaire de 4 M. Cette transposition est elle-même issue de 4 M, où la première épithète est utilisée comme exact synonyme de la seconde à l'intérieur de la même expression qu'en 1, 1 (αὐτοκράτωρ ὁ εὐσεβῆς λογισμός) qui revient plusieurs fois (1, 7–8 et 13). La suite de la présentation du livre par Grégoire, καὶ κύριον τῆς ἐπ’ ἄμφω ρωπῆς, ἀρετήν τέ φημι καὶ κακίαν, n'a pas d'équivalent exact dans 4 M, mais possède un parallèle avec ὁ γὰρ λογισμὸς τῶν μὲν ἀρετῶν ἔστιν ἡγεμών, τῶν δὲ παθῶν αὐτοκράτωρ (1, 30). Le mot παθῶν est

²⁰ 913, 15–19.

²¹ Eusèbe, *H. E.*, III, 10, 6.

²² A propos de la transmission du texte de 4 M, A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, ne mentionne pas les manuscrits hagiographiques. Il ne cite que les manuscrits des œuvres de Josèphe. P.-M. Bogaert avait relevé ce manque dans l'article Septante (4 M) du supplément du *Dictionnaire de la Bible*.

²³ Manuscrit Paris grec 548.

remplacé par κακίον. La désignation de l'ouvrage par Grégoire s'apparente donc à une véritable citation de 4 M 1, 1 et à une réminiscence de 1, 30.

Bien qu'il ne mentionne pas l'attribution à Josèphe, il paraît à peu près sûr d'après ce titre que Grégoire ne tient pas le livre comme faisant partie des Ecritures, mais bien comme un traité philosophique ayant son utilité morale. Le livre est recommandé à « ceux qui aiment l'étude et l'effort », remarque qui suppose l'accès de la communauté à ce livre.²⁴

3. *L'usage liturgique des livres des Maccabées*

Utiles et instructifs, les livres des Maccabées le sont plus particulièrement parce que le martyre occupe une place dominante dans la prédication et la vie ecclésiale depuis l'origine. Ces livres s'imposent donc aussi par le biais des commémorations auxquelles ils sont rattachés dès le début du culte des martyrs.²⁵ La liturgie des martyrs comportait en effet une lecture spéciale.²⁶ Le répertoire spécifique

²⁴ 913, 14. La communauté à laquelle Grégoire s'adresse dispose donc d'une bibliothèque possédant 4 M. S'agit-il de celle que Constantin a fondée à Constantinople après 330 et que les empereurs suivants n'ont cessé d'enrichir ? Ou s'agit-il d'une de ces bibliothèques ecclésiales à l'usage des communautés qui pouvaient se rencontrer jusque dans les campagnes (cf. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, Yale University press, 1995, pp. 144 et 167–168) ? Il n'est pas possible de trancher, sauf à considérer que l'exorde du Discours 15 a pu être remanié pendant le passage de Grégoire à Constantinople, cf. pp. 174–175.

²⁵ Leur probable étiquette de non canoniques n'a pas été un obstacle à la diffusion de leur contenu, contrairement à ce que pense E. Junod, « La formation et la composition de l'Ancien Testament », p. 119 : « Aucun livre absent de la Bible juive n'a pu jouer un rôle central dans l'Eglise grecque des quatre premiers siècles » dit-il, cause qu'il attribue « à l'absence très probable des deutérocanoniques dans les lectures communautaires, jointe à l'absence certaine des deutérocanoniques comme objet de commentaires et d'homélies dans la littérature grecque des quatre premiers siècles ». Cette affirmation nie l'influence tout à fait essentielle de la Bible par le biais propre de l'hagiographie, et non pas seulement par le biais du commentaire ou de l'homélie. Ce phénomène de diffusion de certains récits bibliques ne doit pas être minimisé, surtout au regard de la réalité du martyre aux II^e–III^e siècles en quête d'exemples et de références, et au développement du culte des martyrs au IV^e siècle, en quête de récits.

²⁶ « Lectio continua », *DACL*, col. 246. Cf. aussi H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, (Subsidia hagiographica 17), Bruxelles, 1927, pp. 191–193, *Les Origines du culte des martyrs*, (Subsidia hagiographica 20), Bruxelles, 1933, p. 372, et *Les Passions*, pp. 380–381; H. Urner, *Die ausserbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins* (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, fasc. 6), Göttingen, 1952 ; L. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turin 1956, pp. 13–62; Fr. Van de

des lectures des fêtes des martyrs était emprunté soit à la Bible, ce qui nous occupe ici, soit aux actes martyriaux et récits de miracles.²⁷ V. Säxer date du III^e siècle l'apparition de ces lectures spéciales dans la liturgie funéraire et martyrologique occidentale.²⁸ Ce phénomène a pu être plus ancien encore : la préface de la *Passion de Perpétue* indiquerait que le texte compilé était destiné à la liturgie.²⁹ Au IV^e siècle, la pratique est attestée avec certitude. Le concile d'Hippone du 3 octobre 393, dont les dispositions sur ce point furent reprises par le concile de Carthage du 28 août 397, permet la lecture des Passions des martyrs dans la célébration de leur jour anniversaire (à la suite des livres canoniques qui peuvent être lus à l'église) : « *Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur.* »³⁰ Les panégyriques de martyrs d'Augustin résonnent quant à eux de l'écho des lectures martyrielles qui précèdent le sermon. V. Säxer a relevé cinq fois sur sept une allusion à cette lecture du jour dans ces éloges, par allusion ou même par citations identifiables.³¹ Ainsi, dans le *Panégyrique de Perpétue*, Augustin cite et légitime la lecture du martyre de la sainte : « *Exhortationes earum in divinis revelationibus triumphosque passionum, cum legerentur, audivimus.* »³² Il affirme que ces lectures qui reviennent chaque année, familières aux auditeurs,³³

Paverd, *Zur Geschichte der Messsliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des viersten Jahrhunderts*, (Orientalia christiana Analecta 187), Rome, 1970 ; W. Rordorf, « La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes », *Le Monde grec ancien et la Bible*, éd. Cl. Mondésert, (Bible de tous les temps 1), Paris, 1984, p. 94 ; M. Van Uytfanghe, « L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale », *Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. Fontaine et Ch. Pietri, (Bible de tous les temps 2), Paris, 1985, p. 570. On pourra trouver une bibliographie sur la liturgie ancienne en général dans P. Allen, « John Chrysostom's Homilies on I et II Thessalonicians : The Preacher and his Audience », *Studia Patristica* 31, 1997, p. 3, n. 1 et 2.

²⁷ V. Säxer, *DECA*, col. 1573 et P. Maraval, *Lieux saints*, p. 218.

²⁸ V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, (Théologie historique 55), Paris, 1980, pp. 200–208 et 113.

²⁹ S. Deléani-Nigoul, « Les exempla bibliques du martyre », p. 250, dont la note 24. Cet auteur note, pp. 259–260, que les actes anciens étaient préférés aux nouveaux.

³⁰ Concile de 393, c. 5, cf. V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques*, p. 200 et B. de Gaiffier, « La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident », *Analecta Bollandiana* 72, 1954, p. 142. A Rome, la lecture des Passions n'est pas possible pendant la « célébration des saints mystères », cf. B. de Gaiffier, « La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IX^e siècle », *Analecta Bollandiana*, 87, 1969, p. 63 et P. Maraval, *Lieux saints*, p. 218, n. 37.

³¹ V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques*, pp. 201–208.

³² *Serm.* 280, 1, PL 38, 1281. Voir aussi *Serm.* 282, 2, cf. V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques*, p. 202.

³³ *Serm.* 304, 1, PL 38, 1395, cf. V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques*, p. 205.

sont devenues des *sanctae lectiones* au même titre que les lectures bibliques.³⁴

La nécessité d'avoir un texte spécifique à lire tenant lieu d'actes des martyrs se faisait à tel point sentir que son absence pouvait nuire à l'installation d'une fête de martyr,³⁵ de même que l'absence de reliques était vécue comme une difficulté. Pour les personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament, on allait puiser les textes aux sources mêmes de la Bible. « Des livres entiers de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été adoptés par les hagiographes byzantins comme textes à lire, en lieu et place d'une Vie, d'une Passion ou d'un panégyrique, à certaines dates du calendrier. »³⁶ Dans le cas de la fête des Maccabées, les chrétiens ont eu à leur disposition 2 M et 4 M, dont l'usage hagiographique et liturgique est attesté par les manuscrits. « Les lectionnaires et passionnaires reproduisent généralement en l'abrégéant le texte de 2 M 6 parfois aussi celui de 4 M, de façon plus libre » avait noté l'abbé Starcky.³⁷ Fr. Halkin a précisé la place de 4 M dans les manuscrits liturgiques : « Le quatrième livre des Maccabées figurait déjà au 1^{er} août, fête des sept frères martyrs de ce nom, dans le vénérable recueil quadrimestriel de *Vatopédi*, n° 84 (ancien 79), du IX–X^e siècle,³⁸ dans quatre ménologes prémetaphrastiques du mois d'août³⁹ et dans d'autres collections antérieures à Syméon Métaphraste⁴⁰ (mort vers l'an mille). Cet hagiographe, le plus fameux qu'ait produit Byzance, l'inséra à son tour dans le dixième et dernier tome de son ménologe;⁴¹ il lui assura ainsi une diffusion prodigieuse, dont témoignent les nombreux manuscrits arrivés jusqu'à nous : à la liste pourtant copieuse que dressa Rahlf.

³⁴ *Serm.* 302, 1, PL 38, 1385 : *Huius solemnitati sanctae lectiones congruae sonuerunt.*

³⁵ Cf. V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques*, p. 207.

³⁶ Fr. Halkin, « Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament insérés dans les manuscrits hagiographiques grecs », *L'homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri de Lubac, Théologie* 56, Paris, 1964, pp. 373–375, cite ainsi la prophétie de Malachie, pour la fête du saint le 3 janvier, les épisodes de Suzanne et le dragon, de la fosse aux lions pour le 17 décembre consacrée à la mémoire de Daniel et des Trois enfants, la lecture de l'Apocalypse pour la saint Jean l'Evangéliste.

³⁷ J. Starcky, « Le martyre des sept frères », *Le Monde de la Bible* 42, 1986, pp. 34–35. La libre adaptation de 4 M dans les manuscrits hagiographiques n'a pas été étudiée à ce jour, mais mériterait de l'être.

³⁸ A. Erhardt, *Überlieferung*, I, pp. 358–362.

³⁹ A. Erhardt, *Überlieferung*, I, pp. 674, 680, 682 et 693.

⁴⁰ A. Erhardt, *Überlieferung*, I, pp. 432–437 (par exemple).

⁴¹ A. Erhardt, *Überlieferung*, II, p. 615.

en 1914,⁴² les relevés d'Erhardt permettent d'ajouter au moins 18 n°,⁴³ dont le *Sinaïticus* 520, du XI^e s, et quatre exemplaires de luxe remontant au XI^e ou au XII^e s (*Athos Iviron* 16, *Athos Lavra* d 53, *Athos Météores* 552, *Patriarchat d'Alexandrie*, 303) ».⁴⁴

Ces manuscrits reflètent probablement une pratique ancienne. La lecture liturgique du martyre des Maccabées ne fait pas de doute pour le IV^e siècle latin, comme en attestent les sermons de saint Augustin en leur honneur.⁴⁵ V. Sacher pense que la lecture, qui devait remplacer celle de l'Ancien Testament, lire pour les *Sermons sur les Maccabées* 300 et 301 et *Denis* 17, 1, était tirée de 2 M.⁴⁶ Dans le *Sermon sur les frères Maccabées*, Léon le Grand fait clairement allusion à la passion des Maccabées, qu'il dit tirée de « l'histoire sacrée », faisant, selon toute probabilité, allusion à 2 M : « La cause de la solennité d'aujourd'hui, bien-aimés, vous l'avez pleinement apprise par la lecture de l'histoire sacrée et le récit entendu n'a pu vous échapper, présentant un tel déroulement des faits ».⁴⁷

En est-il de même de la liturgie au cours de laquelle furent prononcés les panégyriques de Grégoire et Jean ? L'influence de 2 M et encore plus de 4 M sur ces sermons sera largement constatée au cours de cette étude. Faut-il y voir un simple emprunt thématique et littéraire, dû à la connaissance des livres des Maccabées, ou également la trace d'un usage liturgique ? Le renvoi du *Discours* 15 au *Traité sur la raison* implique que la lecture de ce livre n'a pas été faite avant le sermon, il semble indiquer également que le traité n'est pas tenu comme biblique. A-t-on lu alors le texte de 2 M ? La question ex-abrupto qui ouvre le discours – « Mais pourquoi les Maccabées ? » –

⁴² A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta-Unternehmen*, Göttingen, 1914, pp. 387–390.

⁴³ A. Erhardt, *Überlieferung*, II, pp. 616–653 et III, pp. 43–168.

⁴⁴ Fr. Halkin, « Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament », pp. 373–375.

⁴⁵ Cf. C. Lambot, « Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs », *Revue bénédictine* 79, 1969, pp. 82–97, B. de Gaiffier, « La lecture des actes », p. 144, S. Deléani, « Les exempla bibliques », p. 250 et V. Sacher, *Morts, martyrs, reliques*, p. 205.

⁴⁶ V. Sacher, *Morts, martyrs, reliques*, p. 210. Dans le tableau récapitulatif (p. 226) des « textes sacrés » lus pour les fêtes, il signale uniquement 2 M sans faire référence à 4 M.

⁴⁷ *Causam ergo solemnitatis hodiernae, dilectissimi, plenissime sacrae historiae didicistis, nec latere vos potuit quem in tanto rerum gestarum ordine exceperitis auditum*, Léon le Grand, *Sur les frères Maccabées*, SC 200, pp. 288–289. Cf. E. Rebillard, « *In hora mortis. Evolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e–V^e siècles dans l'occident chrétien latin* », Ecole française de Rome, 1994, p. 116.

pourrait faire écho à une lecture martyriale de leur passion, faite avant le sermon.⁴⁸ Cependant, Grégoire ne fait nulle part un renvoi explicite à une lecture qui viendrait d'être faite.⁴⁹ Mais quoiqu'il en soit de la lecture supposée de 2 M le jour de la célébration des Maccabées, 4 M est cité dans le cadre de cette prédication comme un livre utile aux gens curieux de s'instruire et les récits martyriaux de 2 M et 4 M font la substance du discours. Si ces livres ne sont pas canoniques, les martyrs, quant à eux, sont canonisés. A la fin du *Discours* 15, il déclare équivalents les récits anciens et nouveaux, plaçant les martyrs au même rang que Daniel et les Trois enfants dans la fournaise.⁵⁰ Il emploie à dessein l'image du butinage. Il faut aller des uns aux autres pour en extraire le rayon qui fera le miel de l'enseignement.⁵¹ Leur histoire est inspirée parce que le Christ y règne. Ils sont promus au rang de saints parce qu'ils sont morts pour le Christ.⁵² Telles sont les raisons suffisantes de puiser au récit de leur martyre.

⁴⁸ B. de Gaiffier, « La lecture des actes », p. 140 montre que toute la liturgie se ressentait de la lecture du jour : « (...) il vaut la peine de souligner l'importance qu'une *Passio* ou *Vita* revêt dans les cérémonies de la messe. Outre la lecture des *Gesta* en tout ou en partie, ce sont des échos, parfois très fidèles, de ceux-ci que nous retrouvons dans l'homélie et dans les diverses prières qui s'échelonnent au cours du sacrifice (...) Il n'est pas exagéré de dire que l'*historia* compénétrait toute la célébration des saints mystères ». Le moment exact de la liturgie où étaient lues ces lectures n'est pas bien connu, cf. G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milan 1973, pp. 32–34. Certains auteurs ont tenté malgré tout de préciser les choses. Pour B. de Gaiffier, « La lecture des actes », p. 144 et « La lecture des passions », pp. 63–78, la lecture avait lieu lors de « la messe des catéchumènes entre la lecture de l'Ecriture et le sermon ». V. Sacher, *Morts, martyrs, reliques*, p. 207 et p. 201 préfère décrire ainsi l'ordre des lectures : « Il semble (...) que les pièces hagiographiques étaient lues au cours de la liturgie de la parole qui précédait celle de l'eucharistie. Il semble effectivement que les lectures se soient suivies ainsi : péricopes bibliques, texte hagiographique, chant du psaume ».

⁴⁹ Chez Augustin, les textes liturgiques sont bien différenciés des autres citations. Il nomme précisément la « première lecture », « l'épître », « la lecture que nous venons d'entendre » (*cum legeretur audivimus, modo cum legeretur audivimus*). Cette dernière expression désigne chez lui la pratique liturgique à la différence des simples *audire apostolum, prophetam* etc. trop vagues et pouvant faire référence à une lecture privée, cf. V. Sacher, *Morts, martyrs, reliques*, p. 224.

⁵⁰ 932, 5–10.

⁵¹ 933, 5–9.

⁵² Nous reviendrons dans la deuxième partie sur cette thématique.

CHAPITRE 2

LES RÉCITS MARTYRIAUX DE 2 M ET 4 M

I. LE DEUXIÈME LIVRE DES MACCABÉES

1. Insertion du martyre des Maccabées (6, 18–31 et 7)

Le *Deuxième livre des Maccabées* présente à la fin du chapitre 6 le martyre d'un vieillard juif, Eléazar, persécuté pour avoir refusé de manger du porc, récit immédiatement suivi de celui de la mort de sept frères anonymes et de leur mère, martyrisés pour les mêmes raisons (chapitre 7).¹ L'Eglise a donné à ce groupe de martyrs le nom de « Maccabées » en raison de leur présence dans ce livre² qui traite de l'histoire de la résistance juive opposée par Judas Maccabée à Antiochus IV Épiphane lors de sa tentative d'hellénisation de la

¹ Cet ensemble martyrial se trouve placé au centre de la deuxième section du livre. La partie narrative de 2 M (3–15), située après les deux lettres festales et la préface de l'auteur, est généralement divisée en quatre sections relevant de deux périodes qui se terminent chacune par l'établissement d'une fête, celle de la purification du Temple le 25 Kislev (Hanukka) et celle du 13 Adar (jour de Nicanor). La première période couvre les événements survenus sous les règnes de Séleucus IV en 175 (section 1 : ch. III) et Antiochus IV Épiphane (section 2 : ch. IV à X, 9). La deuxième période relate les événements advenus sous Antiochus V (section 3 : ch. X, 10–XIII) et Démétrius Ier jusqu'à la défaite et la mort de son général Nicanor (section 4 : ch. XIV–XV). Nous avons retenu ce plan plutôt que celui de F.-M. Abel, *Maccabées*, pp. XLIII–XLIV qui, suivant en cela la proposition de J. Moffatt, divise le livre en cinq sections correspondant selon lui aux cinq livres de l'œuvre de Jason. La différence porte sur le règne d'Antiochus IV divisé en deux sections : persécution d'Antiochus IV d'une part (section 2 : ch. IV à VII), et triomphe du judaïsme d'autre part (section 3 : ch. VIII–X, 9, mort du persécuteur et début de la révolte de Judas Maccabée).

² Comme le souligne le Père Abel, le titre de Maccabées est dû à une extension dans les milieux chrétiens du surnom de Judas, fils de Mattathias, dit le Maccabée, à ses frères, puis à ses partisans, et enfin à tous ceux qui subirent la persécution d'Antiochus IV. Les Juifs n'ont d'ailleurs en rien suivi cet usage, conservant le nom de Maccabée au seul Judas et désignant les descendants de Mattathias du nom d'Asmonéens. Ce surnom de Maccabée est difficile à comprendre. Soit il renvoie à un « marteau » (ou un maillet, *maqqèbet*) et fait alors référence à une particularité nasale du visage, soit il s'agit d'un nom théophore, la « Désignation de Iahveh » (*maqqa-byahu*), cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, 1949, pp. II–IV. S. I. Curtiss consacre une thèse en 1876 à l'étymologie de ce mot : *The Name Machabee Historically and Philologically Examined*, publiée à Leipzig.

Judée.³ Se présentant comme un résumé (*ἐπιτομή*) anonyme de l'œuvre en cinq livres de Jason de Cyrène,⁴ le livre a été écrit en grec,⁵ probablement en 124 avant J.-C., date de la lettre festale (188 de l'ère séleucide) placée en introduction du résumé⁶.

³ Là où 2 M s'attache essentiellement à la figure de Judas Maccabée, 1 M bâtit également la chronique des événements autour de ses frères Jonathan et Simon. On trouvera un tableau comparatif de la succession des événements dans 1 M et 2 M dans F.-M. Abel, *Maccabées*, p. XXXIX. Pour une chronologie complète de la révolte maccabéenne, voir J. A. Goldstein, *II Maccabees*, New York, 1984, pp. 113–123. Les circonstances exactes de cette crise sont difficiles à reconstituer étant donné les orientations souvent contradictoires des récits qui la relatent, cf. E. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris, 1992, pp. 33–37 et 164–210, où l'auteur confronte les récits de 1 M, 2 M et de Flavius Josèphe dans la *Guerre des Juifs*, I, 31–40 et les *Antiquités Judaïques*, XII, 237–326, et sa très large synthèse, *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Paris, 2005. Sur les différentes sources, voir également E. Bickerman, *The God of the Maccabees, Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, tr. by Horst R. Moehring, Leyde, 1979 (2^e éd.), pp. 9–31, et M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie, Histoire du Levant antique, IV^e siècle av. J.-C. III^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 2001, pp. 333–370.

⁴ 2 M 2, 23. L'existence de Jason, connue uniquement par la brève mention qui en est faite dans 2 M, n'est généralement pas remise en cause, cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vol., Londres et Philadelphie, 1974, p. 95. Pour le Père Abel, *Maccabées*, p. XXXIII, son origine cyrénaïque est probable, cette province ayant compté une importante diaspora juive. Une identification de Jason de Cyrène avec Jason « le Diplomate », envoyé à Rome avec Eupolème (1 M 8, 17) a été proposée par J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish people, a Study of 2 and 4 Maccabees*, Leyde, 1997, p. 19, n. 3. L'identité de l'abréviateur n'est pas plus connue. Une origine palestinienne semble la plus probable, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 53–56.

⁵ Cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, pp. XXXVI–XXXVII, Ch. Mugler, « Remarques sur le second livre des Machabées. La statistique des mots et la question de l'auteur », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 11, 1931, p. 422, et J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 21, n. 15.

⁶ L'introduction comprend deux lettres festales. L'authenticité et la date de ces lettres, probablement insérées par l'abréviateur, sont généralement admises, en particulier au vu de la cohérence qu'il y a entre elles et le but du livre qui est d'expliquer l'instauration des deux fêtes juives qu'elles évoquent, cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, p. XLIII ; E. Nodet, « La Dédicace, les Maccabées et le Messie », *Revue Biblique* 93, 1986, pp. 321–375 ; P.-M. Bogaert, « Les livres des Maccabées et les livres pour les fêtes », *Le Monde de la Bible* 42, 1986, pp. 33–34 ; J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 37–53. Toutefois, d'autres datations ont été proposées allant jusqu'au début du premier siècle ap. J.-C., cf. J. Moffatt, *The Second Book of Maccabees, The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, éd. R. H. Charles, vol. 1, Oxford, 1913, pp. 125–154 ; E. Bickerman, « Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr. (II Mac. 1 : 1, 9) », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 32, 1933, pp. 239–241 ; R. Doran, *Temple Propaganda : the Purpose and Character of 2 Maccabees*, (The Catholic Biblical Quarterly Monograph, series 12), Whashington, D.C., 1981, p. 112 ; S. Zeitlin et S. Tedesche, *The Second Book of Maccabees*, New York, 1954, pp. 27–30 ; G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995, pp. 10–12.

Le martyre des Maccabées prend place à la suite des mesures prises par le roi depuis son retour d'Égypte contre le peuple juif de Palestine. La répression d'Antiochus, qui aboutit au pillage puis à la profanation du Temple, eut pour origine le faux bruit de la rébellion des habitants de Jérusalem et de la prise de la ville par Jason.⁷ Animé d'une réaction violente, Antiochus, à son retour d'Egypte à l'automne 168, occupa militairement Jérusalem et marqua son entrée dans la ville par des massacres qui touchèrent aussi bien les femmes et les enfants que les vieillards. Quarante mille personnes furent tuées en trois jours et autant réduites en esclavage.⁸ La profanation du Temple eut lieu le 15 Kislev (18 décembre) 167. Antiochus osa, avec la complicité du grand prêtre Ménélas, pénétrer dans le Temple et le dépouiller entièrement.⁹ Reparti pour Antioche, il envoie le myssarque Apollonius procéder à un nouveau massacre. Ce dernier exécute des milliers de Juifs qu'il réunit par ruse le jour du sabbat.¹⁰ Le chapitre 6 (1–11) décrit l'instauration des cultes grecs obligatoires et la profanation du Temple désormais dédié à Jupiter Olympien et devenu un lieu de débauche et d'orgies. Le récit des mesures prises pour empêcher les Juifs de suivre la Loi est parallèle aux indications de 1 M qui mentionne l'édit pris par Antiochus IV dans tout le royaume et les lettres envoyées à la Judée pour faire respecter les nouvelles lois grecques.¹¹ Les Juifs se voient « forcés à enfreindre les

⁷ Durant l'hiver 169–168, Jason avait tenté de renverser Ménélas (2 M 5, 5–10). Josèphe, *AJ*, XII, 3, 3 et 4 indique qu'il avait alors placé les Juifs dans l'illégalité en remettant en cause le statut d'autonomie, octroyé par Antiochus III, qui leur permettait de vivre selon leurs propres lois dans le royaume. Voir sur ce point, M.-F. Baslez, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, 1998, p. 56.

⁸ 2 M 5, 12–14. Pour une analyse détaillée de la persécution, voir J. A. Goldstein, *II Maccabees*, pp. 84–112 et J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 86, n. 1.

⁹ Voir les autres récits de la venue d'Antiochus à Jérusalem dans les textes réunis par F.-M. Abel, *Maccabées*, pp. 358–359. Comme ce critique, E. Nodet, *La crise maccabéenne*, p. 305, pense que «l'abomination de la désolation», installée sur l'autel des holocaustes, est un nouvel autel et non une nouvelle idole. Il pourrait s'agir plus précisément d'une monumentalisation de l'autel du Temple, à l'origine simple plateforme, par l'adjonction d'une superstructure, souvent observée dans le monde hellénistique (cf. M.-F. Baslez, *Bible et Histoire*, p. 57).

¹⁰ 2 M 5, 24–26.

¹¹ 1 M 1, 41–64. Selon E. Will – Cl. Orrieux, *Ioudaïsme-hellenismos. Essai sur le judaïsme juif à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986, p. 144, lors du pillage du Temple, il n'est pas encore question de persécution religieuse ou culturelle, aucune mesure n'ayant été prise contre l'exercice du culte et le respect de la loi. Ce n'est que dans un deuxième temps (en 168–167) que l'édit aurait été pris. Le texte de cet édit n'est donné par aucune source, mais ces deux auteurs en restituent la teneur probable p. 145.

lois de leurs pères et à ne pas régler leur vie sur les lois de Dieu ».¹² La circoncision, l'observation du sabbat et des fêtes juives sont interdites.¹³ Le simple fait de confesser que l'on est juif ($\alpha\pi\lambda\omega\varsigma$ Ιουδαῖον $\bar{\omega}\mu\lambda\omega\gamma\epsilon\nu$) est également défendu.¹⁴ La dénomination grecque du sanctuaire,¹⁵ la violation des interdits du Temple et l'apparition d'une prostitution sacrée¹⁶ achèvent la profanation des lieux saints. Les Juifs sont également obligés de participer à des repas rituels grecs qui avaient lieu tous les mois le jour de la naissance du roi¹⁷ et où ils se trouvent en contact avec des mets impurs,¹⁸ probablement les parties intérieures du porc¹⁹. La transgression des lois grecques était punie de mort.²⁰ Le début du chapitre 6 rapporte la mort de deux femmes précipitées du haut des remparts avec leurs enfants accrochés à leur cou pour les avoir fait circoncire.²¹ Des Juifs s'étant cachés

¹² 2 M 6, 1. Nous citons ici, et tout au long du texte, la traduction de F.-M. Abel, *Maccabées*.

¹³ 1 M signale d'autres aspects encore de la lutte contre les pratiques juives : autodafés des livres de la Loi (1 M 1, 56), obligation, en plus de manger des viandes impures, de pratiquer des rituels de la religion grecque officielle : sacrifices civiques (1 M 1, 51) et sacrifices d'encens sur les petits autels construits devant les maisons (1 M 1, 55), autant d'actes qui jouaient un grand rôle dans la propagande royale selon M.-F. Baslez, *Bible et Histoire*, p. 61.

¹⁴ 2 M 6, 6. Pour J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 91, cette indication doit être comprise non seulement comme l'interdiction des pratiques religieuses, mais également de l'expression de la culture juive dans son ensemble. M.-F. Baslez, *Bible et Histoire*, p. 61, traduit l'expression par « se reconnaître publiquement juif », acte qui devient un délit religieux, désignant des comportements rituels et sociaux. Le concept de *judaismos* s'oppose en tout cas dans 2 M à celui d'*hellenismos* (2 M 2, 21; 8, 1 et 14, 38). Voir sur ce point M. Hengel, *Judaism and Hellenism*; J. A. Goldstein, « Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism », *Jewish and Christian Self-Definition*, éd. E. P. Sanders et al., vol. 2, Londres, 1981, pp. 64–87; M.-F. Baslez, *op. cit.*, pp. 50–52. S. J. D. Cohen, « Ioudaios : “Judean” and “Jew” in *Susanna*, *First Maccabees*, and *Second Maccabees* », *Geschichte-Tradition-Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburstag*, éd. éd. H. Cancik, H. Lichtenberger et P. Schäfer, Band I, Tübingen, 1996, pp. 216–220, défend pour sa part l'idée que le sens de *ioudaios* évolue dans 2 M : à partir d'un sens strictement géographique (les habitants de Judée), il acquiert une dimension culturelle, notamment en 2 M 6, 1–11, aboutissant au sens « d'être juif » et non plus seulement être juiveen.

¹⁵ 2 M 6, 2.

¹⁶ 2 M 6, 4.

¹⁷ 2 M 6, 7.

¹⁸ Cf. 1 M 1, 47 et 62–63.

¹⁹ Ce repas est appelé « manducation » ($\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\ni\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), 2 M 6, 7. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 92, rapproche ce passage de 2 M 6, 21 où il est dit que Éléazar refusa de manger de la chair de porc. F.-M. Abel, *Maccabées*, p. 366, n. 18, précise que la manducation de cette viande à peine cuite devait se faire à pleines dents.

²⁰ 2 M 6, 9, cf. 1 M 1, 50 et 51.

²¹ 2 M 6, 10.

dans des cavernes pour célébrer le sabbat furent brûlés vifs sans chercher à se défendre.²² C'est dans ce contexte de résistance et de mises à mort qu'intervient le récit de la mort d'Eléazar, suivie de celle des sept frères et de leur mère. Le chapitre 7, dévolu au martyre de ces derniers, apparaît comme une unité indépendante reliée au chapitre 6 par la simple liaison « Συνέβη δὲ καὶ », « il arriva aussi »,²³ sans qu'aucun lien spécifique, spatial ou temporel,²⁴ ne mette en relation les deux récits. La présence du roi (οὐ βασιλεύς) au chapitre 7, absent du martyre d'Eléazar, confirme l'idée que les événements sont indépendants les uns des autres.²⁵ Le passage se caractérise de plus par une création littéraire originale par rapport au reste du livre. La description du martyre de chacun des frères selon un schéma stéréotypé en est le signe le plus manifeste.²⁶ Le texte est également silencieux

²² 2 M 6, 10–11.

²³ 2 M 7, 1. La juxtaposition abrupte des événements est toutefois courante dans 2 M et le signe même de la technique de l'abréviateur. F.-M. Abel, *Maccabées*, p. XXXIII, relève le défaut d'unité dans la composition du livre, les coupures brusques et les lacunes.

²⁴ Cf. E. Nodet, « La Dédicace », p. 326, n. 11 et Fr. Loftus, « The Martyrdom of the Galilean Troglodytes », *The Jewish Quarterly Review* 66, 1975–1976, p. 217 sq.

²⁵ Le départ du roi pour Antioche avait en effet été précisé plus haut sans qu'il soit fait mention d'un quelconque retour à Jérusalem (2 M 5, 21, cf. 1 M 1, 24), la persécution étant menée en ce lieu par ses fonctionnaires (2 M 6, 1, cf. 1 M 1, 44). C'est sur la foi de cette précision que le ch. 7 est le plus souvent situé à Antioche, alors que le martyre d'Eléazar a pour cadre Jérusalem, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 102–103.

²⁶ Cf. F.-M. Abel – J. Starcky, *Les Livres des Maccabées*, Paris, 1961, p. 30, J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 103, F. Loftus, « Martyrdom », pp. 216–217. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, (Harvard theological studies 26), Cambridge, 1972, pp. 106–107, a même suggéré que le personnage de la mère pouvait être un personnage secondaire par rapport aux sept enfants. Selon lui, son apparition serait dans quatre cas (v. 1, 4, et 41) un ajout pouvant être retranché du texte sans que la syntaxe soit bouleversée. Le fait que les enfants soient désignés dans ces mêmes passages comme des frères, ἀδελφοί, et non comme des fils, νιόι, serait un signe supplémentaire de leur autonomie par rapport au personnage de la mère. Cette analyse est réfutable dans la mesure où, hormis dans le verset 1, la mention de « frères » se justifie chaque fois par la relation de reciprocité des frères entre eux. Ainsi, dans le verset 4, le syntagme τῶν λοιπῶν ὀδελφῶν καὶ τῆς μητρὸς συνορώντων se rapporte au premier enfant. De même, dans le discours du dernier fils, celui-ci parle à trois reprises de ses frères déjà morts en les désignant naturellement comme ses ἀδελφοί (2 M 7, 30–38). G. W. E. Nickelsburg soutient également que le deuxième discours de la mère, qui vient s'intercaler entre le discours du roi et celui du septième frère, pourrait être ôté sans que le dialogue entre ces deux derniers en soit affecté. Cette remarque est elle-même réductrice. Loin d'être superfétatoire, la participation de la mère au martyre du septième frère structure le récit. Elle est cause de la colère renouvelée du tyran, elle fait l'objet d'une tentative de manipulation de sa part, autant d'éléments

sur le nom des sept frères et de leur mère, leur origine et leur âge, dans un anonymat complet qui contraste avec les détails donnés sur la personne d'Éléazar.²⁷

2. *Eléments légendaires*

Cette forme à la fois dramatique et appauvrie du chapitre, caractéristique des récits populaires,²⁸ n'est pas sans offrir des correspondances avec d'autres récits de l'époque maccabéenne,²⁹ qui mettent en scène des parents et des enfants refusant de se soumettre au décret du roi au risque de la mort, à savoir des passages du *Premier Livre des Maccabées*³⁰, l'épisode de Taxo et ses sept fils dans l'*Assomption de Moïse*³¹ et celui des martyrs galiléens rapporté par Josèphe dans les *Antiquités judaïques*³². A chaque fois le contexte est celui de la persé-

témoinant d'une intention littéraire qui a peu de chances d'être accidentelle ou de résulter de la nécessité de fabriquer des raccords.

²⁷ 2 M 6, 18.

²⁸ F.-M. Abel – J. Starcky, *Maccabées*, p. 30.

²⁹ L'époque des Maccabées est une période d'intense création littéraire, la profanation du Temple, les affrontements avec le roi hellénistique et la résistance nationaliste ayant embrasé l'imagination populaire, cf. M.-F. Baslez, *Bible et Histoire*, p. 79 et M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie*, pp. 367–370.

³⁰ 1 M 2, 15–28 (épisode de la résistance de Mattathias et ses fils soumis à l'apostasie à Modin) et 49–38 (épisode des martyrs troglodytes massacrés le jour du sabbat). On peut rapprocher ces passages des massacres de groupes entiers formés de vieillards, femmes, vierges, enfants, nourrissons, mentionnés au retour d'Antiochus en Judée (2 M 5, 13–14).

³¹ Apocryphe que l'on appelle aussi *Testament de Moïse*, cf. A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1), Leyde, 1970 et *Introduction à la littérature religieuse juéo-hellénistique*, Turnhout, 2000, pp. 431–475; E. M. Laperrousaz, « Le Testament de Moïse (généralement appelé Assomption de Moïse) », *Semitica* 19, 1970, pp. 29–40 qui donne une édition critique du texte, rééditée dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, coll. La Pléiade, Paris, 1987, pp. 999–1016; J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Septuagint and Cognate Studies 7), Missoula, Montana, 1976. Voir également l'édition de J. Tromp, *The Assumption of Moses, a Critical Edition with Commentary*, (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 10), Leyde, 1993, et plus précisément le commentaire du ch. 9, pp. 223–227. Sur la martyrologie de l'épisode, voir J. Licht, « Taxo or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance », *Journal of Jewish Studies* 12, 1961, pp. 95–103 et R. Doran, « The Martyr: a Synoptic View of the Mother and her Seven Sons. Ideal Figures in Ancient Judaism », éd. G. W. E. Nickelsburg et J. J. Collins, (Society of Biblical Literature of Septuagint and Cognate studies 12), 1980, pp. 189–221.

³² Josèphe, *AJ*, XIV, 429–430 : « L'incendie se propagea dans les cavernes, où se trouvait beaucoup de bois. Un vieillard, cerné à l'intérieur avec ses sept enfants et sa femme, qui le suppliaient de les laisser se rendre à l'ennemi, vint se placer à l'entrée et là égorgea ses fils à mesure qu'ils sortaient, jusqu'au dernier ; puis ce fut

cution, celle d'Antiochus Epiphanes pour les passages de 1 M et *l'Assomption de Moïse*, comme pour 2 M, celle d'Hérode dans sa guerre contre Antigonus et les Galiléens dans les *Antiquités judaïques*. Chaque fois des parents sont persécutés avec leur progéniture, Mattathias et ses fils dans 1 M 2, 15–28, des familles entières avec femmes et enfants dans 1 M 2, 29–38, les sept frères et leur mère dans 2 M, associés à la figure du vieillard Éléazar, Taxo et ses sept fils dans *l'Assomption de Moïse*, un père, une mère et leurs sept fils chez Josèphe. Les commentateurs s'accordent pour voir dans ces textes des éléments légendaires ayant pour caractéristique la récurrence de la mort d'un vieil homme, d'une mère et de ses sept fils sous différentes formes.³³ La légende martyrologique se trouve chaque fois adaptée par le rédacteur en fonction des circonstances, sensiblement identiques d'un récit à l'autre.³⁴ Mattathias est invité à faire un sacrifice et à manger des idolothytes, de même que les martyrs Maccabées. On assiste à une confrontation entre les héros et le roi (ou ses intermédiaires) au cours de laquelle est offerte aux martyrs la possibilité d'avoir la vie sauve,³⁵ et même de devenir les familiers du roi et

le tour de sa femme; et après avoir jeté les cadavres dans l'abîme, il s'y jeta lui-même, préférant la mort à la servitude. Avant de mourir, il accabla Hérode sur la bassesse de sa condition, bien que le roi, qui pouvait voir toute la scène, lui tendît la main et lui promît grâce tout entière. » (Trad. J. Chamonard, Tome III des *Antiquités judaïques* (livres XI–XV), éd. Th. Reinach, Paris 1904, p. 280.) Voir aussi M. Black, ‘Judas of Galilee and Josephus’s ‘Fourth Philosophy’’, *Josephus Studien* (O. Michel zum 71 Geburstag), éd. O. Betz, K. Haacker, M. Hengel, Göttingen, 1974, pp. 45–54.

³³ H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und früchristlicher Zeit*, Göttingen, 1938, pp. 9–29. Les types de ces personnages plongeraient eux-mêmes leurs racines dans la Bible. Le motif de la mère aux sept fils est un thème biblique répertorié dans plusieurs livres, qui illustre la félicité parfaite (cf. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection*, p. 108, n. 71): le cantique d'Anne, mère de Samuel, comporte une allusion à la félicité d'une femme ayant porté sept fils (I Sam 2, 5), la femme de Job est célébrée pour cette qualité (*Job*, 1, 2 et 42, 13, cf. *Rt* 4, 15). Le motif spécifique de la mère mourant avec ses sept fils pourrait directement être issu de *Jérémie* 15, 9, où est évoquée une mère ayant perdu sept fils ensemble, cf. F. Loftus, « Martyrdom », p. 218. Mattathias et Éléazar appartiendraient quant à eux au même type biblique du prêtre aux actes héroïques, cf. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, pp. 284–285.

³⁴ La dépendance exacte de ces récits ne peut être établie. F. Loftus, « Martyrdom », pp. 219–223, montre que le récit de Josèphe et l'épisode de Taxo sont beaucoup plus proches entre eux que de 2 M et classe à part le groupe que forment 2 M et 4 M. R. H. Charles, « The Assumption of Moses », *The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 2, Oxford, 1913, p. 421, juge quant à lui le chapitre 9 de *l'Assomption de Moïse* comme directement dépendant de 2 M. Cf. E. Nickelsburg, *Resurrection*, p. 97.

³⁵ 1 M 2, 33; 47, XIV, 430.

d'être comblés d'avantages,³⁶ ce qui correspond à une proposition d'intégration politique et sociale.³⁷ Les paroles de refus sont identiques chez Mattathias et le dernier fils : ils proclament leur obéissance à la loi de leurs pères plutôt qu'aux ordres du roi.³⁸ Le père des Galiléens meurt quant à lui pour échapper à la « servitude ». La résistance de ces martyrs peut être accompagnée de l'encouragement d'un tiers : paroles d'exhortations de la mère des Maccabées envers ses enfants,³⁹ de Taxo à ses fils⁴⁰.

S'il est donc probable que la persécution décrite par l'auteur de 2 M ait suscité l'insertion d'un épisode martyrologique nourri d'éléments légendaires emblématiques, il n'en demeure pas moins que ce récit s'articule parfaitement avec le reste de 2 M.⁴¹ L'ensemble est précédé d'une mise en garde contre le doute qui pourrait naître de la persécution, présentée comme un signe de la bonté de Dieu.⁴² Ce développement peut être considéré comme une introduction de portée didactique au récit martyrial, inséré dans un but d'édification du lecteur.⁴³ Par son emplacement dans le livre, le martyre apparaît de plus comme un événement décisif, par lequel s'opère un basculement d'une conjoncture défavorable à une conjoncture favorable au peuple juif, signe de la réconciliation divine.⁴⁴ La mort des innocents

³⁶ 1 M 2, 18 et 2 M 7, 24.

³⁷ M.-F. Baslez, *Bible et Histoire*, p. 68, suppose que c'est une dignité aulique et des donations royales qui sont proposées à Mattathias en tant que chef de la famille la plus en vue.

³⁸ 1 M 2, 20–22 et 2 M 7, 2 et 30.

³⁹ 2 M 7, 22–23.

⁴⁰ Ass. M. 9, 6.

⁴¹ J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 17–18.

⁴² 2 M 6, 12–17.

⁴³ J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 123.

⁴⁴ J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 24–27, note ainsi que la mort de Razis, qu'il considère comme un autre martyr de 2 M, joue un rôle similaire à celui des martyrs Maccabées, en s'appuyant sur la similitude de composition entre les deuxième (2 M 4, 7–10, 9) et quatrième sections (2 M 14, 1–15, 36) :

- 1) Certains juifs influents trahissent le judaïsme : Jason, Ménélas, Alcimus (2 M 4, 7–5 et 14, 1–11)
- 2) Le roi ou le général attaque le Temple, la ville ou le peuple (2 M 5, 11–6, 11 et 14, 11–36)
- 3) Les martyrs et Razis font montre d'une absolue fidélité à la Loi et aux pratiques juives (6, 18–7, 42 et 14, 37–46)
- 4) La délivrance du Temple, de la ville et de l'état juif par Judas Maccabée est opérée avec l'aide de Dieu (8, 1–36 et 15, 1–28)
- 5) La vengeance contre les ennemis des Juifs est soulignée (2 M 9, 1–18 et 15, 28–35)
- 6) Une fête est instaurée pour commémorer la Délivrance et rendre grâce à Dieu, respectivement les 25 Kislev et 13 Adar (2 M 10, 5–8 et 15, 36).

est considérée comme la condition de l'intervention divine.⁴⁵ Le dernier frère Maccabée en appelle ainsi à la grâce de Dieu et considère sa mort comme expiatoire⁴⁶ dans un contexte général de vengeance⁴⁷. L'auteur aurait alors retenu ce récit, originellement sans attaches chronologiques ou locales, comme l'illustration de la victoire divine sur le paganisme.⁴⁸ Cette insertion servait le propos d'un auteur plus prédicateur qu'historien,⁴⁹ écrivant selon le modèle répandu de l'historiographie pathétique,⁵⁰ où domine la volonté d'émoi voire le lecteur pour mieux l'instruire. Ainsi la chronique des événements de 2 M vise en réalité un véritable enseignement, portant sur la doctrine de la rétribution et du châtiment ou sur la vertu expiatoire des souffrances des martyrs.⁵¹ Cette démarche s'appuie sur des épisodes comme le martyre des Maccabées, le martyre de Razis ou le châtiment d'Héliodore, mettant en œuvre des éléments bouleversants comme le réalisme des descriptions de tortures, l'exagération de la cruauté des ennemis ou les interventions merveilleuses de la divinité.⁵²

⁴⁵ G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection*, p. 97. Voir aussi *Ass. M.* 9, 7 et 10, 2.

⁴⁶ 2 M 7, 37 *sq.*

⁴⁷ 2 M 8, 2 *sq.* Ce contexte de vengeance, qui fait le sujet des discours des cinquième, sixième et septième frères a du reste son équivalent dans l'*Assumption de Moïse* qui est une réécriture de *Deut.* 32, 43. Voir la comparaison minutieuse des deux textes par D. R. Schwartz, « On Something Biblical about 2 Maccabees », *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associate Literature, 12–14 May 1996*, éd. M. E. Stone et E. G. Chazon, Leyde, 1998, pp. 228–232. Le cantique de Moïse, *Deut.* 32, 36, est d'ailleurs cité en 2 M 7, 6.

⁴⁸ Cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, p. 382.

⁴⁹ Tous les commentateurs le relèvent, cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, p. XXXV ; J. A. Goldstein, *II Maccabees*, p. 3 ; M.-F. Baslez, *Bible et Histoire*, p. 44 ; J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 25.

⁵⁰ Cf. R. Doran, *Temple Propaganda*, pp. 84–94. Le premier critique à avoir classé l'abréviateur dans l'école littéraire de son temps est B. Niese, « Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträge zur Geschichte der makkabäischen Erhebung », *Hermes* 35, 1900, pp. 268–307 et 453–527. Voir sur ce genre répandu chez les auteurs païens à l'époque hellénistique et romaine, J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 25, n. 25 et F.-M. Abel, *Maccabées*, p. XXXVII.

⁵¹ Il n'est pas rare qu'il interrompe le cours des événements pour tirer de ce qui précède un enseignement doctrinal ou pour donner un éclairage à la suite du discours, cf. C. C. Torrey, « Maccabees », *Encyclopaedia Biblica* 3, Londres, 1902, pp. 2882–2886, qui relève les passages suivants : 2 M 3, 1 ; 4, 15–17 ; 5, 17–20 ; 6, 12–17 ; 9, 5 ; 12, 43 ; 13, 7 ; 15, 7–10. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 24 ajoute à ces citations les péricopes 6, 31 et 7, 42.

⁵² Ces ἐπιφάνειαι étaient répandues également chez les païens, cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, p. XXXVII et J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 29, n. 32. Le même phénomène caractériserait le ch. 3 de *Daniel*. L. Brottier, dans « Et la fournaise devint source. L'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan. 3) lu

II. LE QUATRIÈME LIVRE DES MACCABÉES

1. 4 M est-il issu de 2 M?

L'histoire des martyrs Maccabées a été reprise dans un autre écrit du judaïsme hellénistique, le *Quatrième livre des Maccabées*, postérieur d'environ deux siècles à l'ouvrage précédent. La question se pose de savoir si l'auteur de 4 M connaissait le récit de 2 M.⁵³ Tous deux relatent en effet le martyre d'Eléazar, des sept frères et de leur mère avec des convergences non négligeables. L'auteur de 4 M situe le martyre des Maccabées pendant la persécution séleucide, dont il expose les circonstances,⁵⁴ tout comme le fait 2 M à son début⁵⁵. La ligne générale que suit 4 M est bien celle de 2 M, le déroulement des événements ayant lieu dans le même ordre, le martyre d'Eléazar⁵⁶ précédant les martyres successifs de chacun des frères et de leur mère⁵⁷. Des correspondances de vocabulaire et des similitudes de détails viennent renforcer l'hypothèse d'une dépendance de 4 M par rapport à 2 M, le premier étant généralement fidèle aux propos du second, jusqu'à presque le citer.⁵⁸

Le livre fait pourtant preuve d'une certaine originalité en plusieurs endroits. Eléazar y est désigné comme prêtre alors qu'il est un scribe, déjà âgé, dans 2 M. La mort du dernier fils et de la mère diffèrent de celles relatées dans 2 M : tous deux se jettent dans la fournaise alors que le garçon meurt torturé dans 2 M, la mort de la mère n'y étant que signalée, sans aucun détail. Les différences se mesurent

par Jean Chrysostome », *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses* 71, 1991, p. 310, note que les ch. 2 à 7 de *Daniel* sont un cycle caractérisé par une tendance hagiistique présentant des récits merveilleux avec des miracles qui arrivent à des saints, mais dont le vrai héros est Dieu qui vient en aide à ses amis. Les miracles sont destinés à intensifier la foi et le désir d'imiter les Justes. Dans cet ensemble très organisé, *Daniel* 3 est parfaitement autonome. Cf. également C. Kuhl, « Die drei Männer im Feuer (Daniel Kapitel 3 und seine Zusätze), Ein Beitrag zur israelitisch-judischen Literaturgeschichte », *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 55, Giessen, 1930, p. 2 et A. Lenglet, « La structure littéraire de Daniel 2–7 », *Biblica* 53, 1972, pp. 169–190.

⁵³ Voir la bibliographie de la question donnée par J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 70, n. 58.

⁵⁴ 4 M 3, 20–4, 26.

⁵⁵ 2 M 3, 1–6, 17.

⁵⁶ 2 M 6, 18–31 ; 4 M 6.

⁵⁷ 2 M 7 ; 4 M 9–12 et et 14, 11–17, 1.

⁵⁸ 2 Mac 7, 2 et 4 Mac 9, 1. Les parallèles sont nombreux. On les trouvera relevés au fil des notes de la traduction d'A. Dupont-Sommer. On en trouvera également une analyse partielle dans J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 71.

surtout dans le résumé de la situation historique dont on trouve l'équivalent au chapitre 3 de 2 M. Ainsi 4 M suppose que la scène se passe à Jérusalem en présence du tyran, alors que 2 M précise bien qu'Antiochus a quitté la ville. 4 M désigne Séleucus du nom de Séleucus Nicanor et fait d'Antiochus Épiphanes le fils de ce Séleucus, ce qui est une double erreur.⁵⁹ Le texte dit également qu' « Apollonius, gouverneur de Syrie, de Phénicie et de Cilicie »,⁶⁰ fut envoyé à Jérusalem pour enlever les trésors du Temple, alors que d'après 2 M, ce fut Héliodore qui reçut cette mission⁶¹. Les différences se notent encore dans les amplifications, auxquelles se livre l'orateur, qui touchent les discours des protagonistes⁶² et la description des tortures. Ainsi, le discours qu'Éléazar prononce au moment de mourir est-il deux fois plus long dans 4 M que dans 2 M.⁶³ Cependant, il s'agit moins d'éléments nouveaux que de développements des données initiales.⁶⁴

Certains, comme J. Freudenthal, ont expliqué ces différences par le recours de l'auteur de 4 M à une autre source que 2 M. Pour ce critique, la preuve manifeste de cette dépendance réside dans le fait que le nom d'Héliodore est mentionné treize fois dans 2 M, alors que 4 M ignore ce personnage.⁶⁵ L'auteur de 4 M aurait eu dès lors en main l'œuvre de Jason de Cyrène,⁶⁶ dont 2 M se déclare être un résumé, et dont nous n'avons aucune trace.⁶⁷ J. Freudenthal alla ainsi jusqu'à prétendre que le texte de 4 M rendait possible « une connaissance, bien que limitée, voire même une restitution partielle de l'écrit de Jason ».⁶⁸ En réalité, l'auteur de 4 M n'agit pas en historien et son but est davantage d'édifier l'auditoire par un récit pathétique et grandiose. Il est aisément dès lors d'accepter l'idée d'une création littéraire qui, tout en partant d'une source bien précise,

⁵⁹ Cf. *infra*, pp. 212–213.

⁶⁰ 4 M 4, 2.

⁶¹ 2 M 3, 7.

⁶² Ces amplifications des discours ont été étudiées par U. Bretenstein, *Beobachtungen*, pp. 91–93.

⁶³ 4 M 6, 26–29 ; 2 M 6, 30.

⁶⁴ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 31.

⁶⁵ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 29.

⁶⁶ J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch)*, Breslau, 1869, pp. 72–90.

⁶⁷ Cf. *supra*, p. 40.

⁶⁸ J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus*, p. 89, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 31.

se soit livrée à des développements destinés à grandir la légende. L'exactitude historique serait alors passée au second plan, sans que d'ailleurs le sens général des événements ait été modifié. J. W. van Henten montre qu'en dépit des erreurs commises par 4 M, l'histoire de la persécution telle qu'elle se présente suit de près 2 M. Le point de départ est la description d'un climat de paix,⁶⁹ où la loi est respectée et où le roi séleucide verse un tribut au Temple.⁷⁰ Cette existence harmonieuse est perturbée par la volonté de changement de certaines personnes,⁷¹ de même que dans 2 M,⁷² certains juifs, par leur comportement individuel, sont la cause des troubles survenus dans la communauté. Le déroulement des événements est ensuite parfaitement identique dans les deux œuvres, comme le sens qui leur est donné, si important pour comprendre le rôle du martyre : La persécution d'Antiochus est voulue par Dieu comme punition des juifs ($\eta\thetaείαδίκη$)⁷³, tandis que le martyre est un moyen de réconciliation. En dépit des divergences, les ressemblances sont telles, tant dans la ligne générale que dans le détail des récits, que la dépendance de 4 M à 2 M s'impose.⁷⁴

2. *Datation*

L'attribution ancienne à Josèphe, qui perdure dans une partie de la tradition manuscrite, n'a pas de défenseur aujourd'hui, en raison notamment de la place éminente du genre épидictique qui influence 4 M, sans rapport avec l'œuvre de l'historien juif.⁷⁵ Si, longtemps, les commentateurs se sont accordés pour placer la composition de ce texte anonyme avant la destruction du Temple en 70, le discours laissant penser que le Temple n'est pas encore détruit,⁷⁶ cet argu-

⁶⁹ 2 M 3, 1–3.

⁷⁰ 2 M 4, 7–10, 9.

⁷¹ 4 M 3, 21.

⁷² 2 M 4, 7–10, 9.

⁷³ 4 M 4, 21.

⁷⁴ Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 32 et J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 72.

⁷⁵ Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, fin de la note 56, p. 85.

⁷⁶ Le fait que l'évocation de la suppression du service du Temple sous le pontificat de Jason (4 M 4, 20) n'amène aucune déploration sur la suppression définitive de ce service en 70, ajouté au fait que le Pseudo-Josèphe semble considérer les horreurs de cette époque comme s'il était à l'abri de toute inquiétude (4 M 14, 9) soutient cette analyse défendue par R. B. Townshend, « The Fourth Book of Maccabees », in R. H. Charles, *The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the Old Testament in English*,

ment n'est plus retenu par la critique actuelle⁷⁷ en raison de sa pauvreté.⁷⁸ J. Bickermann avait quant à lui proposé une date de rédaction entre 20 et 54, sur la foi du titre donné à Apollonius, dit « gouverneur de Syrie, Phénicie et Cilicie »,⁷⁹ là où 2 M le dit « gouverneur de Coélosyrie et Phénicie »⁸⁰, en montrant que la Cilicie avait été jointe à la Syrie pendant cette courte période.⁸¹ Cette datation est toutefois contredite par une stèle élevée sous Domitien en 86⁸² célébrant des jeux précisément organisés en « Syrie, Cilicie, Phénicie », dénomination corroborée par d'autres témoignages épigraphiques et littéraires qui indiquent que la Syrie et la Cilicie n'auraient été séparées qu'à partir de 72 sous Vespasien, l'appellation de « Syrie, Cilicie, Phénicie » perdurant quant à elle jusqu'au début du deuxième siècle.⁸³ 4 M ne ferait alors que refléter cet usage tardif. De surcroît, le propos et la forme littéraire du livre tendent à le rapprocher d'œuvres des I^{er} et II^e siècles de notre ère. 4 M apparaît en effet comme un discours de circonstance prononcé en

Oxford, 1913, p. 654, E. Bickerman, « The Date of Fourth Maccabees », *Studies in Jewish and Christian History*, Leyde, 1976, vol. I, p. 277, W. H. Brownlee, « From Holy War to Holy Martyrdom », *The Quest for the Kingdom of God : Studies in Honour of G. E. Mendenhall*, éd. H. B. Huffmon, C. F. A. Spina et A. R. W. Green, Winona Lake, 1983, p. 289 et M. Hadass, *The Third and Fourth Books of Maccabees. Edited and Translated*, New York, 1953, p. 166, n. 20 et p. 216, n. 9.

⁷⁷ Voir D. S. Williams, *Stylometric Authorship Studies in Flavius Joseph and Related Literature*, Lewiston, 1992, p. 115.

⁷⁸ H. Anderson, « 4 Maccabees », p. 533, et J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem : Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1983, p. 187. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 75, note que le Temple n'a pas de signification concrète pour 4 M, qui n'en parle que dans le rappel historique calqué sur 2 M. Tout au long du chapitre 3, il note de plus que 4 M spiritualise les notions de peuple et d'institutions juifs, ce qui correspond bien à une date d'après 70.

⁷⁹ 4 M 4, 2.

⁸⁰ 2 M 3, 5.

⁸¹ J. Bickerman, « The Date of Fourth Maccabees », pp. 108–112. Le sens donné par Bickerman à *strategos* a été critiqué par D. A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3, 21–26*, (Journal for the Study of the New Testament, sup. 65), Sheffield, 1992, pp. 221–224, qui pense que ce titre peut désigner une personne militaire et non forcément un gouverneur.

⁸² Cette stèle est citée par Bickerman, mais comme possédant une dénomination obsolète. Comme le souligne D. S. Williams, *Stylometric*, p. 116, la mention de la date de cette stèle a disparu dans la réimpression de l'article en 1976.

⁸³ Cf. P. L. Reditt, « The Concept of Nomos in Fourth Maccabees », *The Catholic Biblical Quarterly* 45, 1983, p. 267 et J. W. van Henten, « Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches », *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature : Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram*, éd. J. W. van Henten, B. A. G. M. Dehandschutter, P. T. van Rooden et J. W. Wesselius, SPB 36, Leyde, 1986, pp. 136–149.

l'honneur des martyrs, très proche par ses intentions, mais aussi par son style, des œuvres du courant littéraire de la Seconde sophistique qui s'épanouit dès cette époque.⁸⁴ Sur le plan de la doctrine, aussi bien philosophique que religieuse, le discours offre également des ressemblances avec Dion de Pruse, philosophe et rhéteur comme l'auteur de 4 M⁸⁵ et partage de nombreux traits communs avec les épîtres d'Ignace d'Antioche, écrites pendant la captivité de l'évêque sous Trajan,⁸⁶ ou avec le *Martyre de Polycarpe*,⁸⁷ composé au plus tôt vers 155/157.⁸⁸

3. *Un panégyrique de martyrs juif?*

Quelle est la nature et la fonction exacte de cette œuvre ? Le livre se présente sous la forme d'un discours consacré au sujet : « la raison pieuse est souveraine des passions ».⁸⁹ L'exorde introduit les martyrs Maccabées comme la meilleure preuve, par leur mort, de la vérité de cette thèse.⁹⁰ Suit l'annonce du plan : l'auteur se livrera d'abord à une démonstration générale de la thèse (qui fait la première partie du traité),⁹¹ puis il prendra l'exemple des martyrs Maccabées comme son illustration⁹². En fait, cette seconde partie,

⁸⁴ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 57–66 et p. 76. Voir également E. Norden, *Die antike Kunstsprosa : Vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vol., 3 éd., Leipzig/Berlin, 1915, I, pp. 416–420 et U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabaerbuchs*, Bâle-Stuttgart, 1976, p. 179.

⁸⁵ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 33–56, 77 et 99, n. 15.

⁸⁶ *Ad Ephes.*, 21, 1 ; *Ad Smym.* 10, 2; *Ad Pol.* II, 3 ; VI, 1 et 4 M 6, 29 et 17, 22, p. 84. Nous revenons plus loin sur ce point.

⁸⁷ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 85, n. 56.

⁸⁸ Nous revenons plus bas sur ces œuvres. On peut mentionner également *l'Épître aux Hébreux*, composée à la fin du I^{er} siècle ou au début du II^e, qui semble issue du même milieu théologique que 4 M, particulièrement en ce qui concerne la doctrine de l'expiation, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 83 et J. Moffatt, p. 59, qui s'appuie en outre sur les citations de *Heb.* 11, 17–19 et 4 M 16, 18–20/ *Heb.* 12, 1–2 et 4 M 17, 11–14. Les Pères apostoliques des I^{er} et II^e siècles présentent également avec 4 M une analogie de vocabulaire, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 77. On trouvera un résumé récent sur la question de la date de 4 M dans J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 73–82.

⁸⁹ 4 M 1, 1–4. Voir l'article de P. von Gemünden, « La culture des passions à l'époque du Nouveau Testament », *Études théologiques et religieuses* 70, Montpellier, 1995, pp. 338–339, consacré à l'étude de 4 M, de Philon d'Alexandrie et de saint Paul. 4 M développe la conviction optimiste que la raison humaine peut dominer les passions par la piété, c'est-à-dire par l'obéissance à la Loi.

⁹⁰ 4 M 1, 7–11.

⁹¹ 4 M 1, 13–3, 18.

⁹² Il suit en cela la division classique du discours en une thèse suivie d'un exemple, issue de la *Rhétorique* d'Aristote, 1414a, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*,

qui s'avère un éloge consacré aux Macabées,⁹³ l'emporte très largement sur l'exposé philosophique. En raison de ces deux parties, le genre de 4 M ne se laisse pas définir aisément. Philostorgius, en 400 ap. J.-C., s'est le premier heurté à sa définition, disant de l'œuvre qu'elle était plus un ἐγκώμιον qu'une ιστορία.⁹⁴ L'époque moderne n'est pas plus précise à ce sujet. J. Freudenthal, succédant à H. Ewald⁹⁵, avait vu dans ce texte un exemple d'homilétique juive, sans chercher cependant à affiner la question du point de vue rhétorique.⁹⁶ E. Norden est le premier à avoir réellement entrepris de rattacher 4 M à des genres littéraires grecs connus. Il a défini le traité comme la combinaison d'une diatribe (genre populaire de la démonstration philosophique)⁹⁷ et d'un éloge⁹⁸ témoignant d'une familiarité de l'auteur aussi bien avec l'un et l'autre genre.⁹⁹ Dans son analyse récente, J. W. van Henten est quant à lui resté très prudent face à la composition hybride du traité, isolant le passage encomiastique¹⁰⁰ pour le rattacher, à la suite de Lebram, à un *epitaphios logos*.¹⁰¹

En réalité, l'œuvre peut être approchée dans sa globalité sans difficultés majeures. L'exposé philosophique, qui peut être considéré comme un exorde permettant de rattacher les martyrs à un chapitre « de l'histoire de la raison tempérante »,¹⁰² est rappelé à plusieurs

p. 69. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 12–13, voit plutôt dans le plan de 4 M, l'expression du goût de l'orateur et de son auditoire pour la philosophie, allié à la volonté rhétorique de magnifier l'histoire des martyrs en la rattachant à une théorie générale. La thèse philosophique sera reprise de nombreuses fois dans le traité : 4 M 1, 7 ; 1, 13 ; 1, 19 ; 1, 30 ; 2, 6 ; 2, 24.

⁹³ 4 M 3, 19–18, 24.

⁹⁴ Philostorgius, *H. E.*, 1, 1 d'après la notice de Photius (PG 65, 461), cf. J. C. H. Lebram, « Die literarische Form des vierten Makkabäerbuchs », *Vigiliae Christianae* 28, 1974, p. 83.

⁹⁵ H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Göttingen, 1864–1868, t. IV, p. 634.

⁹⁶ J. Freudenthal voyait dans 4 M un sermon juif prononcé dans une synagogue d'Alexandrie, cf. *infra*, pp. 63–65.

⁹⁷ 4 M 1–3, 18.

⁹⁸ 4 M 3, 19–18, 24.

⁹⁹ E. Norden, *Kunstprosa I*, pp. 416–420, suivi dans cette distinction par J. C. H. Lebram, « Die literarische Form », p. 83 et P. L. Reditt, « The Concept of Nomos », p. 264.

¹⁰⁰ La dimension épидictique de l'œuvre est la plus visible de toutes comme l'a fait remarquer H. J. Klauck, « Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk. 1. 1–12) », *New Testament studies* 35, 1989, p. 459 : « Diese allgemeine Gattungsbezeichnung ‘epideiktische Rede’ ist zugleich die sicherste. »

¹⁰¹ J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 63–67 et 187. Cf. M. Hadas, *The Third and Fourth Books*, pp. 93 et 101 et H. Anderson, « 4 Maccabees », pp. 531–532.

¹⁰² 4 M 3, 19. Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 12–13 et 61 *sq.*

reprises au cours de l'éloge des Maccabées.¹⁰³ D. A. deSilva a mis en valeur la volonté de l'auteur, absente de 2 M, de créer tout « un monde délibératif à l'intérieur du discours épидictique » dans un but parénétique.¹⁰⁴ Face aux martyrs, l'existence des conseillers¹⁰⁵ et d'Antiochus¹⁰⁶ permet, au travers des duels¹⁰⁷ et des réponses,¹⁰⁸ d'avancer les arguments opposés à la thèse,¹⁰⁹ rôle que jouent également les discours fictifs.¹¹⁰ L'aspect parénétique est véhiculé par les discours d'exhortations¹¹¹ dont on peut considérer qu'ils sont adressés en fait à une audience qui a eu le temps de s'identifier aux martyrs,¹¹² de même que ces derniers donnent régulièrement leur conduite en exemple.¹¹³ Il s'agit donc bien d'un éloge des martyrs¹¹⁴ dont on

¹⁰³ 4 M 6, 31–35 ; 7, 16–23 ; 13, 1–5 ; 16, 1–4 ; 18, 2. Ce lien évident entre les deux parties va à l'encontre de l'opinion émise par J. C. H. Lebram, « Die literarische Form », p. 83 et P. L. Reditt, « The Concept of Nomos », p. 264 selon laquelle la partie théorique et le panégyrique proviendraient de deux sources différentes juxtaposées par un compilateur. Un vocabulaire commun lie en outre les deux parties, cf. U. Breitenstein, *Beobachtungen*, pp. 91–130, J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 67–70.

¹⁰⁴ D. A. deSilva, « The Noble Contest: Honor, Shame and the Rhetorical Strategy of 4 Maccabees », *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 13, Worcester, 1995, pp. 34–52. L'aspect délibératif n'était pas absent des discours épидictiques grecs, bien qu'il n'ait pas été théorisé comme tel, les catégories d'Aristote ne permettant pas une telle distinction. Aristote n'avait en effet décrit que trois genres, immuablement séparés : les genres δικαινικός, συμβουλευτικός, ἐπιδεικτικός, *Rhét.* 1404 b, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 26–30.

¹⁰⁵ 4 M 9, 3.

¹⁰⁶ 4 M 5, 6 ; 8, 5.

¹⁰⁷ 4 M 5, 6–13 ; 8, 5–11 ; 12, 3–5, cf. H.-J. Klauck, « Hellenistische Rhetorik », p. 652.

¹⁰⁸ 4 M 8, 17–26 ; 16, 6–11.

¹⁰⁹ D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 40–41 et 50–52, suggère que les arguments en question seraient l'expression de la pensée d'une partie de la communauté juive de la diaspora vivant dans un monde gréco-romain et se détournant du judaïsme.

¹¹⁰ 4 M 8, 17–26 ; 16, 6–11.

¹¹¹ 4 M 13, 9–18 ; 16, 16–23. Voir également *infra*, p. 269.

¹¹² D. A. deSilva, « The Noble Contest », p. 42.

¹¹³ 4 M 6, 22 ; 9, 23–24.

¹¹⁴ Sur la question de savoir si 4 M a véritablement été prononcé, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 62–67. L'emploi du mot *kairos*, souvent avancé comme la preuve que le discours a été réellement prononcé, n'est pas, selon nous, pour autant probant. En 1, 10, la phrase : « Certes pour leurs vertus, il m'est loisible de louer ceux qui en cette occasion (τοὺς κατὰ τούτον τὸν καιρὸν ὑπὲρ τῆς καλοκαγαθίας ἀποθανόντας) sont morts avec leur mère pour la défense de la bonté parfaite (...) » fait probablement davantage allusion à la mort des martyrs évoquée au verset suivant (cf. J. C. H. Lebram, « Die literarische Form », p. 88, U. Breitenstein, *Beobachtungen*, p. 80, n. 1, H. J. Klauck, « Hellenistische Rhetorik », pp. 109–110 et J. W. Van Henten, *Maccabean martyrs*, p. 62) qu'à l'occasion qui suscite le discours,

ne peut exclure qu'il soit lié au culte dont on trouve des traces anciennes à Antioche.¹¹⁵

4. *Le culte juif des martyrs Maccabées*

a. *Le tombeau des Maccabées à Antioche*

La tombe des martyrs, signalée à Antioche par des documents à partir du milieu du IV^e siècle,¹¹⁶ a pu en effet être honorée par la communauté juive à une époque ancienne. La mention dans 4 M d'une épitaphe en l'honneur des martyrs (4 M 17, 8–10) serait le témoin de ce culte bien spécifique lié au tombeau.¹¹⁷ Le cardinal

comme le pensent I. Heinemann, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft begonnen von Georg Wissowa*, t. XIV, 1, « Makkabäerbücher (IV) », Stuttgart, 1928, col. 800–805 ici 801–802), A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 23–24 et H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955, p. 13). En 3, 19 (« Mais déjà le moment nous appelle à exposer l'histoire de la sage raison »), le mot ne renvoie pas non plus à l'occasion de la fête, mais au moment du discours. Les rhéteurs, particulièrement Ménandre, emploient sans cesse le mot *kairos* pour mettre en valeur le bon moment pour introduire un développement, une *thesis*, un récit, un exemple etc. Le plan-type donne des occasions qu'il faut savoir saisir. Ici, l'auteur semble indiquer, par une notation de discours parlé produisant un effet de réel, le moment propice pour passer de l'*hypothesis* à l'histoire des martyrs.

¹¹⁵ 4 M, empreint du style asianiste, est majoritairement considéré comme venant d'Asie mineure, cf. E. Norden, *Kunstprosa I*, pp. 416, J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 79–80. Certains ont pensé qu'il venait d'Alexandrie, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 70, n. 90 et A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 73.

¹¹⁶ La sépulture antiochienne ne doit pas être confondue avec celle de Modîn en Palestine, comme l'a fait saint Jérôme qui s'étonne, devant cette dernière, que les reliques des saints soient également montrées à Antioche, confondant les héros de la révolte juive, Mattathias et ses fils, et les martyrs de la persécution qui s'ensuivit. *Modeim, vicus juxta Diospolim, unde fuerunt Macchabaei; quorum hodieque ibidem sepulcra monstrantur (satis itaque miror quomodo Antiochiae eorum reliquias ostendunt)*, *Onomasticon* 133. Voir l'édition de E. Klostermann, GCS 11, 1903, p. 105 (PL 23, col. 911). « Il y a Maccabées et Maccabées » dira le Père F.-M. Abel, *Maccabées*, p. 383, auquel nous renvoyons pour cette question de topographie palestinienne. La confusion entre les deux lieux devait perdurer puisque, au XVI^e siècle, lors du transfert du tombeau de Modîn à 'Amwas, la sépulture se transforma en celle des sept frères avant d'être introduite dans l'église d'Emmaüs (F.-M. Abel, *ibid.*). Voir également P. Maraval, *Lieux saints*, p. 299. Un autre document latin contemporain de saint Jérôme signale la sépulture des Maccabées : il s'agit de la paraphrase latine de 4 M éditée par H. Dörrle, *Passio SS. Maccabaeorum*, qui dit : *sexen itaque Eleazarus et haec sanctissima mater cum septem parvulis omni sepulchrae honore decorantur, magnus his ab omnibus adhibetur; veneratio summa etiam alienae fidei homines invasit* (17), cf. J. Jeremias, « Die Makkabäerkirche in Antiochia », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 36, 1937, pp. 283–286.

¹¹⁷ Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 67–68 et E. Nodet, « La Dédicace », p. 326, n. 11. A. Dupont-Sommer a choisi la leçon ἐπ' αὐτοῦ τοῦ τάφου

Rampolla avait voulu faire remonter l'ancienneté du tombeau antiochien à la persécution elle-même. Dans l'étude fondamentale qu'il a consacrée à ce sépulcre, il place le martyre à Antioche, s'attachant aux indications disséminées dans les livres des Maccabées¹¹⁸ qui tendent à montrer que la persécution d'Antiochus s'était étendue à tout le royaume, au-delà même de la Palestine. Il a pour argument principal que le martyre est infligé par Antiochus IV lui-même, qui se trouvait, selon la chronologie des faits, dans cette ville. Les restes des martyrs auraient été déposés dans un lieu sacré de la ville, peu après cette persécution.¹¹⁹ J. Obermann a tenu à séparer l'attestation du tombeau de son origine historique : « (...) the problem of the sepulchre must be divorced from pragmatical history and transferred into the realm of religious history where the whole complex of the martyrology belongs. »¹²⁰ En effet, la vénération des *martyria* se passait d'une origine historique sûre, comme en témoigne la multiplication des inventions de reliques, aux origines plus ou moins certaines, qui se développent en même temps que leur culte.

— *Le martyrologe de Wright* Le plus ancien document qui fasse explicitement mention de ce monument est le martyrologe syriaque édité par W. Wright¹²¹ en 1866 d'après un manuscrit du Musée britannique retrouvé au monastère de Nitria, daté de l'année 723 de l'ère séleucide, soit 411–412 de notre ère.¹²² Dit aussi *Breviarum syriacum*, il est le résumé d'un original grec qui peut remonter jusqu'à 362, certains martyrs de la persécution de Julien figurant au martyrologue.¹²³ La notice consacrée à la fête des Maccabées le 1^{er} août indi-

d'après la recension q et le manuscrit 46. J. W. van Henten, « A Jewish Epitaph in a Literary Text : 4 Macc 17 : 8–10 », *Studies in Early Jewish Epigraphy* (éd. J. W. van Henten et P. W. van der Horst; AGJU 21), Leyde, 1994, pp. 44–69, propose de privilégier la leçon ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἐπιταφίου suivant en cela H. J. Klauck, « 4. Makkabäerbuch », *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* III, 6, Gütersloh, 1976, p. 751, n. 4. Il considère l'épitaphe comme fictive, bien que celle-ci présente des ressemblances de vocabulaire avec les inscriptions funéraires juives et païennes d'Asie mineure.

¹¹⁸ 2 M 6, 8–9; 1 M 1, 43; 5, 46–53, cf. *supra*, p. 43, n. 25.

¹¹⁹ Card. Rampolla, « Martyre et sépulture », pp. 290–293. Son opinion est reprise par M. Schatkin, « The Maccabean Martyrs », p. 99.

¹²⁰ J. Obermann, « The Sepulchre », p. 261.

¹²¹ On trouvera une bibliographie complète sur le martyrologe de Wright dans le *DACL*, tome X, col. 2564 (article « martyrologe »).

¹²² Londres, *Addit. ms 12150*, éd. J.-B. de Rossi et L. Duchesne, *Acta Sanctorum Novembris. II/1*, Bruxelles, 1894, pp. L–LXIX; PO 10/1, pp. 7–26.

¹²³ Mgr L. Duchesne, *Acta Sanctorum Novembris. II/1*, p. LI, a observé que le mar-

que le Kerateion comme l'endroit où étaient enterrés les Maccabées à Antioche : « The confessors, who were of the number of those that were interred at Antioch, that is to say in Krtia, who were the sons of Shamuni, mentioned in the (book of) the Maccabees. »¹²⁴ Le mot κερατεία ou κεραταῖα,¹²⁵ que l'on trouve aussi dans d'autres documents au singulier (τὸ κερατέον, τὸ κερατεῖον ou τὸ κεραταῖον) renvoie à un quartier d'Antioche, le Kerateion, que *La Vie de Saint Siméon Stylite le Jeune*, écrite peu après la mort du saint en 592, permet de situer assez précisément du côté de la porte qui menait à Daphné, entre le quartier des Cherubim et un endroit dit Rhodion.¹²⁶

tyrologue était très certainement d'origine syrienne comme en témoigne l'ouverture du calendrier au 26 décembre, la fête de Noël étant omise au profit de l'Epiphanie, le 6 janvier. La fête de Noël, déjà célébrée en Occident, commençait à peine à se répandre en Orient dans le dernier quart du IV^e siècle. Jean Chrysostome, dans une homélie de 386, nous apprend que la fête n'était alors célébrée à Antioche que depuis une dizaine d'années et rencontrait des réticences (*Homélie sur la fête de la Nativité* 1, PG 49, 351). Sur l'institution de la fête de Noël, voir B. Botte, *Les origines de Noël et de l'Epiphanie*, Louvain, 1932, et plus spécialement sur ce sermon, pp. 23–24, et J. Mossay, *Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie d'après les sources cappado ciennes du IV^e siècle*, Louvain, 1965.

¹²⁴ Édition et traduction anglaise par W. Wright, *Journal of Sacred Literature* 8, 1865–66, pp. 45–47. H. Leclercq, « Antioche », *DACL*, col. 2376, traduit ainsi : « Le premier du mois (d'Ab-août) suivant les Grecs, les confesseurs du nombre de ceux qui sont ensevelis à Antioche ou au Cerateum, fils de Samuna, qualifiés de Maccabées. »

¹²⁵ Ce mot désigne la plante du caroubier qui pousse au Levant à l'intérieur des fissures de rochers, voir Card. Rampolla, « Martyre et sépulture », p. 302 et F.-M. Abel, *Maccabées*, p. 382.

¹²⁶ Le biographe relate comment la peste fut apportée par le Démon aux habitants d'Antioche du côté de la Porte de Syrie et la manière dont le saint, à force de prières, réussit à la repousser dans la partie sud de la cité, sans parvenir toutefois à la chasser complètement, *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune* 126, trad. Paul van den Ven, (*Subsidia hagiographica* 32), 1962, p. 113, l. 22–28 (d'abord publiée par H. Delehaye, *Les Saints stylites*, (*Subsidia hagiographica* 14), 1923). On trouvera un commentaire du passage dans G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, N.J., 1961, p. 555. Le quartier des Cherubim est connu par la description de la porte du même nom que fait Jean Malalas (éd. L. Dindorf, p. 260, l. 21 sq. et p. 280, 2sq) qui relate qu'elle avait été bâtie par Vespasien et ornée avec les Cherubim du Temple volés par Titus. Lors de l'élargissement des murs par Théodore II, une nouvelle porte, dite Porte de Daphné ou Porte Dorée, fut élevée au Sud à un mille romain des anciens murs sur la route menant à Daphné, tandis que les restes de l'ancienne porte subsistaient. En revanche, le Rhodion, probablement le « Jardin des Roses », (H. Leclercq, « Antioche », col. 2361, n. 1, traduit par quartier des Rhodiens), n'est pas bien localisé. G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 453, 556 n. 223, 612 et 618, renonce à le situer, en dépit de sa description par Malalas. Le chroniqueur antiochen rapporte que la nouvelle muraille sud allait de la Porte Philonauta (probablement sur l'Oronte) jusqu'au Rhodion, englobait la montagne aussi loin que la muraille de Tibère et se prolongeait jusqu'à la source de la rivière appelée Phyrminus (Ioannis

— *Jean Malalas* Jean Malalas, chroniqueur antiochen du VI^e siècle, indique que cette tombe du Kerateion appartenait à une synagogue. Dans le cadre de l'histoire des Séleucides, il insère au livre VIII de sa *Chronographie*, une relation de l'histoire des Maccabées qui mentionne la translation des reliques à cet endroit sous le règne de Démétrius I^{er} Soter (162–150 av. J.-C.)¹²⁷ :

Antiochus Epiphanes s'irrita contre Ptolémée, roi d'Egypte, parce que celui-ci avait demandé des taxes aux Juifs du pays qui lui étaient soumis. En effet, les Juifs de Palestine vinrent à Antioche et prièrent Antiochus ci-nommé d'écrire à Ptolémée, gouverneur et roi d'Egypte, afin qu'il n'exigeât pas la taxe, quand ils transporteraient le blé pour leur nourriture. Il y avait une grande disette en Palestine, et les Juifs faisaient venir le blé d'Egypte. Mais après avoir reçu la lettre d'Antiochus, Ptolémée ordonna d'exiger encore plus des Juifs. Alors, Antiochus Epiphanes fit une expédition contre Ptolémée, celui-ci n'ayant pas obéi à sa lettre. Dans la bataille, une grande partie de l'armée d'Antiochus pérut et lui-même s'enfuit vers la frontière. Quand les Juifs de Jérusalem l'eurent appris, ils firent des illuminations pour plaire à Ptolémée. Car ils crurent Antiochus mort et voulurent se mettre en sûreté. Mais il en arriva autrement qu'ils ne pensaient. Antiochus Epiphanes rassembla son armée, attaqua Ptolémée, le tua et battit ses troupes. Il apprit la conduite des Juifs de Jérusalem, le fait qu'ils s'étaient réjouis de sa défaite, et marcha vers Jérusalem. Il assiégea la ville, la prit et égorgea tous ses habitants. Mais il amena Eléazar, le grand prêtre des Juifs, et les Maccabées à Antioche, et les y punit de mort. Il supprima la dignité de grand-prêtre de Judée, et transforma le temple des Juifs, celui de Salomon, en temple de Zeus Olympios et d'Athéna, après avoir souillé le sanctuaire de viande porcine. Il empêcha le culte national des Juifs et les contraignit à vivre en païens pendant trois ans.

Malalas, *Chronographia*, éd. L. Dindorf, Bonn 1831, p. 346, l. 13–14). Sans que ce jardin puisse être localisé précisément, on peut donc penser qu'il se trouvait au sud sur le Silpius. Voir la question bibliographique à son sujet que donne G. Downey, p. 38, n. 54. Le Card. Rampolla, « Martyre et sépulture », pp. 385–386 suivi par H. Leclercq, « Antioche », col. 2377, ne faisant pas allusion à la *Vie de Saint Syméon Stylite le Jeune*, situe le Kerateion au nord-est, sur les flancs du Mont Stauris, partant du principe qu'au nord-ouest coule l'Oronte, et qu'au sud-ouest, les éboulements hivernaux de la montagne avaient contraint Séleucus à développer la ville du côté de la plaine.

¹²⁷ Ioannis Malalas, *Chronographia*, VIII, éd. L. Dindorf, pp. 205–207 (PG 97, 321 et 324). Il existe une traduction anglaise de ce texte, due à E. Jeffreys, M. Jeffreys, et R. Scott, *The Chronicle of John Malalas*, (Byzantina Australiensia 4), Melbourne, 1986. Cette chronographie, la plus ancienne connue de l'époque byzantine, est une source de documentation primordiale pour la connaissance de l'histoire d'Antioche, écrite dans le cadre de l'histoire des Séleucides, et de ses monuments.

Quand Antiochus mourut, son fils Antiochus Glouce, dit Hiérax, régna après lui deux ans. Il eut pour successeur Demetrianus, fils de Séleucus, qui régna huit ans. Un nommé Judas, de la nation juive, vint dans Antioche la Grande et fléchit le roi Demetrianos à force de prière. Celui-ci livra le Temple et les restes des Maccabées. Il les enterra dans Antioche la Grande, à l'endroit dit Cerateum, car il y avait là une synagogue des Juifs. Antiochus punit les Maccabées à une petite distance de la ville d'Antioche, dans la montagne « toujours gémissante », en face de Zeus Cassius. Judas purifia le Temple, rebâtit Jérusalem et célébra Pâques à Dieu. C'était la deuxième captivité de Jérusalem, comme le dit Eusèbe, fils de Pamphile, dans sa Chronique.¹²⁸

Mis au nombre des exactions d'Antiochus, le martyre des Maccabées et la profanation du Temple sont traités comme des événements d'égale importance. Le martyre s'inscrit dans la lignée du massacre des habitants de Jérusalem, mais le cadre donné est Antioche avec mention du transfert du roi et des martyrs dans cette ville.¹²⁹ Ce n'est que sous Demetrius I^{er} Soter que l'auteur place le pardon accordé aux Juifs et fait intervenir le personnage de Judas Maccabée.

¹²⁸ Traduction de E. Bickerman, « Les Maccabées de Malalas », p. 64. L'allusion à la « seconde captivité » de Jérusalem correspond à une tradition attestée en Orient et en Occident, interprétant les représailles d'Antiochus comme une nouvelle captivité des Juifs, bien qu'elle ne soit pas spécifiée par les textes de 1 M 1, 32–34 et Josèphe, *AJ*, XII, 251 (cf. G. Downey, *A History of Antioch*, p. 109 et C. H. Kraeling, « The Jewish Community », p. 134). Jean Chrysostome, dans *l'Homélie contre les Juifs* 6, 2 (PG 48, 905) rappelle les trois servitudes auxquelles étaient promis les Juifs: τὰς αἰχμαλωσίας ἀπάσας μετὰ προρρήσεως δείξαντες ἐπενεγθείσας αὐτοῖς, τὴν ἐν Αἴγυπτῳ, τὴν ἐν Βαβυλῶνι, τὴν ἐπ' Ἀντιόχου τοῦ Ἐπιφανοῦς (cf. aussi *Hom. contre les Juifs* 5, 5–7, PG. 48, 893–896). Le pseudo-Josèphe parle des frères comme λεία. Le ménologe de l'empereur Basile (PL 117, col. 568) indique que « le peuple juif, après la destruction de Jérusalem (par Antiochus IV) avait été emmené en esclavage et que ceux-ci furent pris à leur tour et obligés de se souiller en mangeant des viandes immolées par les Géntils » (cf. card. Rampolla, « Martyre et sépulture », p. 378).

¹²⁹ Le récit de Malalas possède certains points en commun avec les événements relatés par 2 M 5–7, mais s'en éloigne dans le détail. L'origine de l'expédition de 170–169 av. J.-C. d'Antiochus en Egypte est attribuée aux taxes douanières mises en place par Ptolémée, ce que E. Bickerman, p. 68, n. 1, ne juge pas certain. Le texte de 2 M 5, 1 date quant à lui les événements du « second départ » d'Antiochus pour l'Egypte, qui correspondrait en réalité à la seconde phase de l'unique campagne signalée par 1 M 1, 16–28, cf. F.-M. Abel, *Maccabées*, pp. 348–349, n. 1. Comme dans 2 M 5, 5, la prise de Jérusalem est le résultat de la colère d'Antiochus face à la rébellion juive qui suivit le faux bruit de sa mort. La profanation du Temple et les mesures prises contre les Juifs sont également parallèles à 2 M 5. Le fait qu'Eléazar soit dit grand-prêtre indique peut-être que l'auteur établit un lien direct entre les deux épisodes. Il est à noter également que Malalas ne fait qu'une seule personne d'Antiochus Hiérax et d'Antiochus V, cf. G. Downey, « Seleucid Chronology in Malalas », *American Journal of Archeology*, XLII, 1938, pp. 106–120.

Là encore, le martyre et l'histoire du Temple sont intimement mêlés, Judas s'investissant de la double tâche de donner une sépulture aux Maccabées et de restaurer le Temple, ce qui lui est accordé par faveur royale.¹³⁰ Cette version de l'histoire des martyrs Maccabées est sans parallèle chez les chronographes¹³¹ et pourrait être empruntée à une tradition locale transmise par les chroniqueurs antiochiens que cite Malalas parmi ses sources, comme Pausanias, auteur d'une Ἀντιοχείας κτίσις, Domininus, Timothée et Théophile, dont les œuvres sont perdues, et aux archives de la cité qu'il dit avoir également consultées¹³².

— *Nissîm Ibn Shâhîn* D'après ce texte, la synagogue du Kerateion existait donc déjà sous Demetrios I^{er}. Il est vrai que les Juifs s'étaient installés à Antioche dès la création de la ville par Séleucus Nicator¹³³ et auraient pu habiter autour de cette synagogue dès l'époque qui suivit la destruction du Temple, si l'on en croit la date de construction donnée par une chronique judéo-arabe du XI^e siècle de la main d'un certain Nissîm Ibn Shâhîn contenant l'histoire du martyre des Maccabées.¹³⁴ Ce document indique que, sur les restes des martyrs Maccabées, fut bâtie une synagogue d'Ashmonith (*qanîsat shemînîth*)¹³⁵

¹³⁰ 2 M ignore l'épisode d'une sépulture donnée aux martyrs par Judas et attribue à Antiochus V le fait d'avoir rendu le Temple (2 M 11, 22–25). Chez Malalas, la purification et la dédicace du Temple sont la conséquence de cette décision obtenue par la prière tandis qu'elles font suite dans 2 M à la révolte maccabéenne (2 M 8) et à la mort d'Antiochus IV (2 M 10, 1–9).

¹³¹ Cf. E. Bickerman, « Les Maccabées de Malalas », p. 67, n. 3.

¹³² Cf. G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 37–38. D'après E. Bickerman, « Les Maccabées de Malalas », pp. 71–72, le renvoi à Eusèbe, avec lequel il possède peu de points communs, correspondrait à l'une des nombreuses compilations chronographiques qui circulaient sous ce nom, corrigées d'après Panodorus et Annianus, chroniqueurs d'Alexandrie vers la fin du IV^e siècle.

¹³³ Celui-ci, fondateur d'Antioche, avait accueilli les Juifs avec bienveillance et leur avait donné l'ἰσοτύπια leur conférant les mêmes droits et franchises qu'aux Grecs, cf. Flavius Josèphe, *AJ*, XII, 199; *C. Ap.*, II, 39; *GJ*, VII, 3, 3.

¹³⁴ C. H. Kraeling, « The Jewish Community », pp. 140–141. Le texte n'est connu que par un seul manuscrit, conservé au Jewish Theological Seminary de New York, découvert et édité par J. Obermann, *The Arabic Original of Ibn Shahin's Book of Comfort*, (Yale Oriental Series 17), New Haven, 1933 (voir également la bibliographie qu'il donne dans son article « The Sepulchre », p. 253, n. 14).

¹³⁵ D'après J. Obermann, « The Sepulchre », pp. 255–257, le syriaque Shamuni (Schmuni) du martyrologue de Wright rend le nom juif Hashmonith (feminin d'Asmonéen, nom des Maccabées dans la tradition juive) conservé dans Ibn Shahîn

après la destruction du Temple, spontanément identifiée par les auteurs avec celle du Kerateion¹³⁶, en dehors de J. Obermann, premier critique à avoir étudié ce texte.¹³⁷ G. Downey fait observer que le texte d'Ibn Shâhîn peut faire allusion, sous le nom de destruction du temple, à la profanation faite par Antiochus IV. La synagogue construite alors pourrait être la synagogue où furent enterrés les Maccabées sous Demetrius I^{er}, mentionnée par Malalas.¹³⁸

– *La question de l'emplacement d'un tombeau dans une synagogue*
 L'emplacement d'un tombeau dans l'enceinte d'une synagogue est attesté bien qu'il soit en contradiction avec le principe biblique¹³⁹ selon lequel un cadavre est source d'impureté rituelle, principe visant essentiellement l'exercice du sacerdoce. Les rabbins suivaient cette prescription et clamaient l'impossibilité de l'association d'une synagogue et d'une tombe,¹⁴⁰ mais l'histoire a laissé la trace de nombreux lieux saints bâtis sur des tombeaux célèbres ou à proximité, témoignant d'un culte des morts (ancêtres, héros, rois ou prophètes)

et le manuscrit arabe 286 (rendu par le card. Rampolla, « Martyre et sépulture », par Aschmunit). Les transcriptions des manuscrits comme des traducteurs modernes varient. Le cardinal Rampolla, p. 304, a tenté de classer les différentes transcriptions en deux groupes : d'une part le groupe Sch'muni (syriaque) – Samona, Σαμονᾶς (grec) que l'on trouve dans l'église syrienne et occidentale, d'autre part le groupe Salomona, Σαλομονή – Salomonide, Σαλομονίς, que l'on trouve dans les synaxaires, dans le *Parisinus gr.* 1875 (4 M) et chez Erasme. Nous avons pu nous-même constater que la tradition de la mère des Maccabées connue sous le nom de Schmuné est toujours vivante dans l'Église maronite et que ce prénom est encore donné aux filles chez les chrétiens d'Irak, qui conservent l'araméen comme langue maternelle.

¹³⁶ C. E. Kraeling, « The Jewish Community », p. 140, M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », pp. 179–180, M. Schatkin, « The Maccabean Martyrs », pp. 101–103.

¹³⁷ J. Obermann, « The Sepulchre », pp. 260–261. D'après l'étude de ce dernier, le document fait référence à une synagogue des Maccabées bâtie à Jérusalem, sans aucun lien avec la tradition antiochienne. Il est en effet mentionné dans le texte qu'elle fut la première synagogue reconstruite après la destruction du Temple, précision qui ne peut se comprendre, d'après lui, en dehors du contexte de Jérusalem. De manière générale (pp. 252–253), il considère comme douteuse l'attestation même d'une synagogue qui, à Antioche, aurait renfermé le tombeau des Maccabées, du fait qu'il n'y a aucune trace de cette synagogue dans les récits haggadiques.

¹³⁸ G. Downey, *A History of Antioch*, p. 111, n. 117.

¹³⁹ *Lev* 21, 1–5 ; *Nombres*, 6, 6–9 ; 19, 11–13 ; *Deut*, 18, 9–12 ; 26, 14.

¹⁴⁰ Cf. J. Obermann, « The Sepulchre », p. 264, n. 47 qui remarque que c'est peut-être la raison pour laquelle on ne trouve aucune référence à la synagogue des Maccabées dans les sources rabbiniques.

très répandu dans la pratique populaire juive et à laquelle fait souvent allusion la Haggada ou la Halakha.¹⁴¹ Cependant, à la différence de ce qui s'est passé dans le christianisme avec le développement du culte des reliques encouragé par le clergé, les rabbins ne prêtèrent pas leur voix à cet élan. Comme l'a résumé P. Brown, « on ne niait pas l'existence de toutes ces tombes de saints, non plus que leur importance pour les communautés juives. Mais les autorités scientifiques et spirituelles juives ne choisirent pas, comme le firent les évêques chrétiens, de prendre appui sur des tombes, ce qui explique le manque de relief de celles-ci ». ¹⁴² Une simple cloison de bois, ou d'autres types de séparation, suffisaient à isoler le lieu de prière de la sépulture et permettaient de résoudre ainsi le conflit entre la pratique et la Loi.¹⁴³ Les lieux saints juifs de ce type sont nombreux jusqu'au Moyen Age. Josèphe mentionne le tombeau d'Aran, à Ur en Chaldée¹⁴⁴, jusqu'à la Cave des patriarches à Hebron, partagée aujourd'hui encore entre une mosquée et une synagogue, séparées uniquement par un rideau. L'itinéraire d'Antonin de Plaisance décrit la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob et Sara à Mambré sur laquelle s'élève une basilique. Les chrétiens et les Juifs avaient accès au tombeau chacun d'un côté d'une balustrade.¹⁴⁵

¹⁴¹ J. Obermann, « The Sepulchre », p. 265; M. Simon, « La polémique anti-juive », pp. 412–413; L. Rothkrug, « The Odour of Sanctity and the Hebrew Origins of Christian Relic Veneration », *Historical Reflexions, Réflexions historiques* 8, 1981, pp. 95–142.

¹⁴² P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Trad. française d'Aline Rousselle, Paris, 1984, pp. 21 et 33. E. Werner, « Traces of Jewish Hagiolatry », pp. 39–44, partage la même analyse. Sur le culte des martyrs dans le judaïsme, voir également J. Jeremias, *Heilengräber in Jesu Umwelt*, dont les conclusions furent reprises par Th. Kauser, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme*, Köln-Opladen, 1960 et W. Rordorf, « Wie steht es um den jüdischen Einfluss auf den christlichen Märtyrer-kult? », *Lex orandi, lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag* (Paradosis 36), Fribourg, 1993, pp. 166–177.

¹⁴³ E. Bickerman, « Les Maccabées de Malalas », pp. 74–75.

¹⁴⁴ AJ, I, 151.

¹⁴⁵ Ed. C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra santa del 560–570*, Milan 1977, p. 185 : *Basilica aedificata in quadrisporticos, in medio atrio discopertus et per medio discurrunt cancellos, ex una latere intrant Christiani, ex alio latere Iudei, incensa facientes multa*. Cf. M. Simon, « La Polémique anti-juive », p. 413.

b. *La fête juive des Maccabées*

Il y a donc trace à Antioche, à un endroit précis, d'une commémoration des martyrs qui pouvait avoir lieu à une date rituelle.¹⁴⁶ J. Freudenthal place cette commémoration pendant les festivités de Hanukka qui commençaient au plus tard le 25 décembre.¹⁴⁷ Cette fête juive, décrite dans 1 M comme la commémoration de la dédicace de l'autel après la purification,¹⁴⁸ dans 2 M comme la commémoration même de la purification du Temple par Judas Maccabée le 25 Kislev 148 de l'ère séleucide,¹⁴⁹ a pu être associée aux martyrs Maccabées, le souvenir de la Dédicace s'étant étendu à tous les

¹⁴⁶ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 75 et p. 81, n. 45 (cf. 4 M 17, 8–10). En tout état de cause, la place éminente des martyrs Maccabées dans la littérature rabbinique pourrait être la trace d'un culte en leur honneur, ce qui est par exemple l'avis de J. Obermann, « The Sepulchre », p. 250: « To judge by the profound sentiment with which the story is told and retold in Rabbinical literature, the memory of the seven brothers and their mother must have been sacred to the early synagogue (...). » Sur la place des Maccabées dans cette littérature, voir I. Levi, « Le martyre des sept Maccabées dans la Peskita Rabbati », *Revue des Etudes juives* 54, 1907, p. 139 ; J. Gutman, « The Mother and her seven sons in the Haggadah and 2 and 4 Macc. », *In memoriam Johannis Leyry*, 1949, pp. 30–32; R. Doran, « A Synoptic View », pp. 191–197; E. Werner, « Traces of Jewish Hagiolatry », pp. 52–55; R. D. Young, « The Woman with the Soul of Abraham. Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs », *Women like this. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, éd. A. J. Levine, Atlanta, 1991, pp. 67–81; G. Stemberger, *The Maccabees in Rabbinic Tradition, The Scriptures and Scrolls, Studies in Honour of A. S. van der Woude*, éd. G. Martinez, A. Hilhorst et C. J. Labuschagne, Leyde, 1992, 193–203 (ce dernier article traite essentiellement de la tribu des Maccabées) ; A. Schneider, *Jüdisches Erbe*, pp. 24–60.

¹⁴⁷ J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus*, pp. 106 et 107, n. 2.

¹⁴⁸ 1 M 4, 52–59.

¹⁴⁹ 2 M 1, 18 et 10, 5–8. Cette fête est dite de la Dédicace dans 1 M, Fête des Tentes dans 2 M 1, 9 et Fête des Lumières chez Josèphe, *A. J. XII*, 325, cf. E. Nodet, « La Dédicace », p. 323 et plus largement *La crise maccabéenne*, pp. 20–27. Ce dernier nom, τὰ Φῶτα, est lié, d'après le Talmud, à l'histoire du feu du sacrifice s'allumant miraculeusement (2 M 1, 19–23) ainsi qu'à l'histoire selon laquelle on avait retrouvé après la persécution une lampe du Temple qui avait servi à entretenir le candélabre à sept branches pendant huit jours alors qu'il n'y avait de l'huile que pour un jour. En commémoration de ces événements, soit on allumait l'ensemble du chandelier de Hanukka le premier jour en éteignant une lampe chaque jour de l'octave, soit on commençait par n'allumer qu'une lampe le premier jour, suivie d'une lampe supplémentaire les autres jours. Les maisons individuelles étaient aussi illuminées de lampes extérieures placées à chaque entrée (cf. *Jewish encyclopedia*, « Hanukkah », p. 224). Le nom de cette fête se retrouve dans la liturgie chrétienne où l'Epiphanie était traditionnellement appelée au IV^e siècle τὰ Φῶτα. Les Pères voyaient dans les lumières un symbolisme baptismal ou christologique lié à la fête du baptême du Christ célébré ce jour-là (cf. J. Mossay, *Les fêtes*, pp. 24–27). Le nom chrétien de la fête suggère une pratique analogue d'illuminations dont on retrouve encore la trace dans la première moitié du XV^e siècle à Constantinople où l'empereur se voyait offrir une λαμπάς (cf. B. Botte, *Les origines*, p. 80).

artisans de la résistance juive.¹⁵⁰ E. Nodet va jusqu'à penser que la présence du récit martyrial dans 2 M serait une insertion à visée liturgique, l'épitomiste ayant cherché à inclure la fête des martyrs dans la fête de la Dédicace qu'il réinterprète. « Dans l'antiquité, divers récits ont circulé, vraisemblablement pour être lus lors de la fête ou de sa préparation. Ces versions exaltent des valeurs opposées depuis l'héroïsme victorieux jusqu'à l'impassibilité des huit martyrs (correspondant aux huit lumières). Le sens de la fête est resté litigieux avec des tensions entre Hellénistes et Hébreux. »¹⁵¹

Parallèlement à la possibilité de son rattachement à Hanukka, il semble que la fête juive des martyrs Maccabées ait pu avoir une existence autonome. Dans le calendrier rabbinique, leur souvenir est rattaché à la fête de Tisha be-Av, la fête du neuvième jour du mois de Av, où étaient commémorées à la fois la défaite de Bétar et la ruine du Temple.¹⁵² Il y a donc trace d'une fête des Maccabées bien distincte de Hanukka et même contraire dans son essence à la commémoration de la restauration du Temple.¹⁵³ A. Dupont-Sommer avait d'ailleurs penché pour l'hypothèse d'une fête à part, propre à ces martyrs. Il y voit pour preuve que le contenu de 4 M ne fait aucune allusion à la restauration de la nation juive, dont l'évocation aurait naturellement surgi si la fête avait été célébrée au cours de Hanukka. La fête chrétienne peut être parlante à cet égard. Certains calendriers de l'Eglise orientale placent la fête des Maccabées au 8 août, veille de la fête de Tisha'be Av qui vient clore neuf jours de pénitence,¹⁵⁴ dont le premier pouvait lui-même coïncider avec la vigile du 1^{er} août, date la plus communément admise pour la fête chrétienne. Un passage du *Discours* 15 pourrait du reste faire accréditer la thèse selon laquelle la fête chrétienne se substitue à la période de Tisha'be Av. La mère des Maccabées cite des vers tirés des

¹⁵⁰ J. Obermann, « The Sepulchre », p. 251, n. 5 et E. Werner, « Traces of Jewish Hagiolatry », p. 51, pensent également que les martyrs ont pu être associés à cette fête.

¹⁵¹ E. Nodet, « La Dédicace », p. 374. S'il est vrai que le choix de huit martyrs ait un lien avec les huit jours de la Fête des Lumières, il faut considérer qu'Eléazar (de façon plus probable que la mère) est exclu de la commémoration. P.-M. Bogaert, « Les Livres des Maccabées », p. 33, estime que le livre de *Daniel* et le livre de *Judith* sont également liés, bien que de manière implicite, avec la Dédicace.

¹⁵² Cf. J. Obermann, « The Sepulchre », p. 250, n. 2.

¹⁵³ « L'association des deux désastres forme l'opposé exact de ce que devrait célébrer la Dédicace maccabéenne » remarque E. Nodet, « La Dédicace », pp. 371–372.

¹⁵⁴ Cf. J. Obermann, « The Sepulchre », pp. 250–251.

Lamentations de Jérémie, prophète qu'elle invoque comme modèle biblique.¹⁵⁵ Or, les *Lamentations* étaient précisément chantées lors de cette fête juive.¹⁵⁶ Mise dans la bouche de la Mère qui fait s'élever un chant funèbre, la citation de Grégoire pourrait alors être une allusion à la liturgie juive dont les chrétiens prennent la succession.

¹⁵⁵ Cf. *infra*, pp. 243–244.

¹⁵⁶ Cf. M. Ydit, « Av, Ninth of », *Encyclopedia judaica*, vol. 3, Jérusalem, 1971, col. 938, et la *Bible de Jérusalem*, introduction au livre des *Lamentations*, trad. en français sous la dir. de l'Ecole biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 2000, p. 1274.

CHAPITRE 3

PRÉSENCE DU MODÈLE MACCABÉEN DANS LA MARTYROLOGIE CHRÉTIENNE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

I. LA QUESTION DE L'ORIGINE JUIVE DE LA NOTION DE MARTYRE

Référence explicite dans la *Lettre sur les martyrs de Lyon*, la littérature maccabéenne a probablement influencé les premiers écrits martyrologiques chrétiens dans leur ensemble, sans qu'il soit toujours possible de déterminer exactement si les points de contact furent directs ou indirects. Toujours est-il que des parentés de thèmes, de vocabulaire et même de style, présents pour la première fois dans 2 M ou 4 M, se retrouvent dans les œuvres très diverses par leur origine, leur date ou leur forme littéraire que sont les textes martyriaux primitifs. U. Kellermann a relevé, dans une liste de références très détaillée, l'ensemble des motifs martyriaux dans la littérature biblique, intertestamentaire, judéo-hellénistique et chrétienne jusqu'à Tertullien, montrant l'ancienneté et la pérennité d'éléments narratifs déjà présents dans les *Livres des Maccabées*.¹ La plupart des historiens expliquent ces similitudes par le fait que le martyre, qui se définit comme un témoignage personnel poussé jusqu'au mépris de la vie, a pris racine lors de la persécution séleucide d'Antiochus IV Epiphanie, et a constitué un modèle pour les premières générations chrétiennes par le biais de la littérature maccabéenne.² Fervent adepte de cette

¹ U. Kellermann, *Auferstanden*, pp. 71–75.

² Cf. W. Bousset et H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21), Tübingen, 1926 ; E. Lohmeyer, « L'idée du martyre », pp. 122 et 128 ; H. W. Surkau, *Martyrien* ; H. A. Fischel, « Martyr and Prophet, (a Study in Jewish Literature) », *Jewish Quarterly Review* 37, 1947, pp. 265–280 et 363–386 ; O. Perler, « Das Vierte Makkabäerbuch » ; W. H. C. Frend, *Martyrdom*, 1965 ; U. Bretenstein, *Beobachtungen* ; M. del Verme, « L'apocrifo giudaico IV Maccabei e gli atti dei martiri cristiani del II secolo », *Asprenas* 23, 1976, pp. 287–302 ; Z. Stewart, « Greek Crowns and Christian Martyrs », *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. 25 études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey*, Genève, 1984, pp. 119–124 ; S. Deléani-Nigoul, « Les exempla bibliques du martyre », *Le Monde latin et la Bible* (BTT = Bible de tous les temps), Paris, 1985, pp. 253–260, « L'utilisation

analyse, W. H. C. Frend n'hésite pas à appeler 2 M “the First Acts of the Martyrs”.³ “Without Maccabees and without Daniel, a Christian theology of martyrdom would scarcely have been thinkable”, a-t-il déclaré en fondement de son étude *Martyrdom in the Early Church*.⁴ Mais le débat autour de l'influence supposée des textes maccabéens est vif, dans la mesure où il suppose que l'on admette l'existence d'une théologie juive du martyre, ce que nie une autre partie de la critique. Pour H. Delehaye, H. von Campenhausen, H. Strathmann ou G. W. Bowersock, le martyre est un phénomène proprement chrétien, élaboré à la faveur des persécutions romaines.⁵ Les partisans de cette thèse observent que le vocabulaire martyrologique est absent des écrits juifs en question, notamment le mot μάρτυς qui ne désigne une personne morte pour la foi que dans les écrits martyrologiques chrétiens du II^e siècle,⁶ la première attestation indubitable de ce sens « technique » apparaissant dans le *Martyre de Polycarpe*.⁷

des modèles bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle », *id.*, pp. 315–338 et « La Passion des frères Maccabées » ; T. Baumeister, *Genèse et évolution de la théologie du martyre dans l'Église ancienne*, Bern, 1991 ; J. W. van Henen, « Zum Einfluss », pp. 700–723 et « The Martyrs as Heroes of the Christian People: Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies », *Martyrium, Memorial Louis Reekmans*, éd. M. Lambergits et P. van Deun, Louvain, University Press, 1995, pp. 303–322 ; D. Boyarin, *Dying for God, Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999, pp. 94–96 et 115–118.

³ Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, pp. 44–47.

⁴ W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 65, cf. Th. Baumeister, *Genèse*, p. XI.

⁵ H. Delehaye, *Les Passions*; H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936; H. Strathmann, « μάρτυς κτλ », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4, éd. G. Kittel, Stuttgart, 1949–1979, pp. 516–535; G. W. Bowersock, *Martyrdom*, pp. 26–27.

⁶ Jusqu'à cette époque, aussi bien chez les auteurs grecs classiques que dans les écrits de la Septante ou du *Nouveau Testament*, μάρτυς désigne uniquement le « témoin ». Il n'est pas question ici de reprendre l'étude de ce mot, sur lequel il existe une littérature abondante. Nous renvoyons notamment à H. Delehaye, *Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, (Subsidia hagiographica 17), Bruxelles, 1927, pp. 74–79, W. H. C. Frend, *Martyrdom*, pp. 87–89, N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zu frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich, 1961, V. Saxon, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne, 1986, pp. 195–205 (qui rappelle les polémiques sur l'évolution du sens du mot), W. Rordorf, « Martyre et témoignage. Essai de réponse à une question difficile », *Liturgie et foi*, pp. 381–403, Th. Baumeister, *Genèse*, pp. XIX–XXII, H. Strathmann, « μάρτυς », p. 498 et G. W. Bowersock, *Martyrdom*, pp. 14–15.

⁷ *Mart. Pol.* 1.1, 2.1, 14. 2, 15. 2, 16.2, 17.1, 17. 3, 18.2, 19.1. Pour H. Delehaye, *Sanctus*, p. 79, le mot pourrait déjà avoir son sens décisif dans la lettre de Clément aux Corinthiens 5, 4, où μαρτυρεῖν, employé à propos de l'apôtre Pierre, pourrait avoir le sens de « souffrir le martyre », eu égard au contexte de lutte (les chrétiens

S'il est vrai que le mot μάρτυς est absent des textes juifs,⁸ sa présence dans 4 M ne pouvant être clairement identifiée comme relevant du vocabulaire martyrologique,⁹ la communauté de thèmes entre textes juifs et chrétiens invite toutefois à analyser l'ensemble de ces écrits comme relevant d'un phénomène littéraire commun, né de la volonté d'interpréter la persécution subie. L'ensemble de ces textes expose l'affirmation par le martyr de son identité irréductible, le fait de mourir pour la Loi ou le Christ dans une relation d'amour et de fidélité, ainsi que la foi en un système de rétribution post-mortem, « perhaps the oldest, most clearly pre-christian element of martyrology », note D. Boyarin.¹⁰ J. W. van Henten a quant à lui proposé une grille d'analyse qui permet de reconnaître les caractéristiques structurelles d'un « texte martyrial », qui s'articulent autour d'une situation de dialogue public entre le martyr et le tyran, propice à l'exposition des raisons qu'a le martyr de choisir la mort, que l'on retrouve dans 2 M ou 4 M, mais aussi dans *Daniel* 3 et 6 ou le *Martyre de Polycarpe*.¹¹

sont comparés à des athlètes ayant combattu jusqu'à la mort). Le sens du mot est en tout cas accompli à l'époque d'Origène, où il est employé pour désigner celui qui, de son propre chef, choisit de mourir pour le salut de la religion (par ex., *Exhort. au Mart.* 22) au point d'avoir évincé le premier sens de « témoin » dans son acceptation courante (voir les explications sémantiques du terme dans le *Commentaire sur saint Jean* II, 210, p. 311 ; éd.-trad. C. Blanc, SC 120, Paris, 1996, et XXXII, 230–231, p. 285, éd.-trad. C. Blanc, SC 385, Paris, 1992).

⁸ Cf. D. Boyarin, *Dying for God*, pp. 127–128. Plus tard, la tradition juive leur donnera le nom de « qedoshim », la notion de martyre étant traduite par la phrase « quiddush ha-shem » (sanctification du nom), qui signifie seulement qu'ils sont saints. Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 87, J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 6 et P. Bobichon, « Martyre talmudique et martyre chrétien », *Kenton* 11,2 – 12,1, Université de Caen, Centre de recherches pour l'Antiquité classique, 1995–1996, pp. 109–110.

⁹ 4 M 12, 17. La signification du terme dans ce passage est discutée. Pour A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 132 et G. W. Bowersock, *Martyrdom*, p. 9, il ne fait pas de doute que le mot ait le sens de témoignage sanglant ainsi que pour Z. Stewart, « Greek Crowns », p. 120. En revanche, O. Hagan, « The Martyr in the Fourth book of Maccabees », *Liber annuus* 24, Jerusalem, 1974, pp. 94–95, pense que, dans cet écrit, le mot n'a pas encore acquis son sens tardif et n'y voit que l'expression d'un témoignage. G. W. Bowersock, *Martyrdom*, p. 12, relève que διαμαρτυρία, employé ailleurs dans le *Traité* (4 M 16, 16), n'a que le sens juridique conventionnel.

¹⁰ D. Boyarin, *Dying for God*, p. 95.

¹¹ *Maccabean Martyrs*, pp. 9–14. Cf. *supra*, p. 46, n. 44. S. Weitzman, dans un article récent, analyse le thème de la mort volontaire dans l'œuvre de Flavius Josèphe, en concluant à une influence juive aussi bien que romaine (« Josephus on How to Survive Martyrdom », *Journal of Jewish Studies* 55, Oxford, 2004, pp. 231–245).

La définition des filiations possibles entre les textes de cette littérature reste pourtant difficile. J. W. van Henten se refuse ainsi à établir des dépendances littéraires pour ne relever que des analogies.¹² D'autres, comme D. Boyarin, reconnaissent à 2 M une influence spécifique, non seulement sur les premiers écrits chrétiens, mais aussi sur 4 M, mais nient l'influence de 4 M sur cette littérature dont le *Traité* ne serait qu'une des nombreuses expressions.¹³ Doit-on dès lors renoncer à se demander si 4 M a joué un rôle précis dans l'élaboration martyrologique appréhendée comme phénomène littéraire, réservant cette question au seul 2 M ? La difficulté est double : elle est liée d'une part à la chronologie qui reste incertaine. Comment affirmer que 4 M influence la *Lettre sur les martyrs de Lyon* ou le *Martyre de Polycarpe* si le texte leur est postérieur ?¹⁴ Elle est liée d'autre part à l'existence des deux textes sources supposés que forment 2 M et 4 M, trop proches souvent dans la narration pour qu'il soit possible de les distinguer. Quand le rédacteur de la *Lettre sur les martyrs de Lyon* se souvient de la Mère des Maccabées, fait-il référence à 2 M ou à 4 M ? Il est rare de pouvoir répondre à cette question.

En dépit de toutes ces difficultés, nous tenterons ici, à notre tour, l'examen de l'empreinte maccabéenne sur les textes grecs et latins des II^e et III^e siècles, pour deux raisons au moins : dans la plupart de ces textes, la référence aux Maccabées est explicite, les martyrs s'imposant très tôt comme des *exempla*, si ce n'est pour les martyrs eux-mêmes, du moins pour les rédacteurs des Actes. L'analogie dépasse de toute évidence la simple mention nominative et s'infiltre dans les schémas narratifs, les récits des martyres juifs ne servant pas seulement d'exemple pour mourir, mais d'exemple pour écrire. Les Maccabées sont, ne serait-ce que par l'ancienneté de 2 M, à la source du phénomène de « stylisation » hagiographique à l'œuvre dans la martyrologie, selon le mot de M. Van Uytfanghe,¹⁵ s'imposant comme

¹² J. W. van Henten, « Zum Einfluss », critique notamment pied à pied les références d'O. Perler. Il défend le même point de vue dans son article « The Martyrs as Heroes ».

¹³ D. Boyarin, *Dying for God*, p. 95, s'appuyant sur l'opinion de J. Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edimbourg, 1996, p. 80.

¹⁴ L'hypothèse selon laquelle 4 M, même avec la datation la plus tardive, serait influencé par les écrits chrétiens, est totalement récusée par J. Lieu, *Image and Reality*, p. 81.

¹⁵ M. Van Uytfanghe, « L'empreinte biblique », pp. 479–497 et « L'hagiographie : un « genre » chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana* 111, 1993, pp. 135–188.

un modèle attesté dans la *Lettre sur les martyrs de Lyon* de 177 adressée par les églises de Lyon et Vienne aux églises d'Asie et de Phrygie.¹⁶ Avant elle, la similitude de pensée et d'expression avec les textes maccabéens est également présente dans deux écrits fondateurs de la martyrologie : le *Martyre de Polycarpe* et les *Lettres d'Ignace d'Antioche*, que nous étudierons à leur tour, avant d'aborder les œuvres du III^e siècle.¹⁷

II. L'INFLUENCE DE 2 M ET 4 M SUR LES PREMIERS ÉCRITS MARTYROLOGIQUES CHRÉTIENS

1. *La Lettre sur les martyrs de Lyon*

a. *Blandine et la Mère des Maccabées*

Si les écrits du Nouveau Testament sont la principale référence de la *Lettre*,¹⁸ la littérature maccabéenne doit elle aussi être connue du rédacteur,¹⁹ ou tout au moins l'existence de ces martyrs juifs. Blandine est en effet de toute évidence comparée à la Mère des Maccabées²⁰:

Restait la bienheureuse Blandine, la dernière de tous, comme une noble mère qui a exhorté ses enfants et les a envoyés victorieux avant elle auprès du roi : elle parcourut elle aussi tous les combats de ses enfants, et se hâta vers eux, pleine de joie et d'allégresse de son départ, comme si elle était invitée à un festin de noces et non pas jetée aux bêtes.²¹

La comparaison avec la mère des Sept est très claire. Comme elle,²² Blandine délivre à ses compagnons, devenus métaphoriquement ses enfants, des paroles d'exhortation. Elevée au rang de mère symbolique, le narrateur semble attribuer à Blandine la même faculté de

¹⁶ Lettre reproduite par Eusèbe de Césarée, *H. E.*, V, 1–4.

¹⁷ Nous n'avons pas choisi une approche chronologique du II^e siècle, mais un exposé par ordre d'importance de l'influence supposée des textes maccabéens.

¹⁸ Particulièrement les *Évangiles* et l'*Apocalypse*, comme l'a étudié H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums*, pp. 49–50.

¹⁹ W. H. C. Frend, *Martyrdom*, pp. 19–21 et O. Perler, «Das Vierte Makkabaerbuch», pp. 67–72. M. Vinson, «Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs», *Byzantion* 64, 1994, pp. 173–174 ne voit aucune allusion directe aux Maccabées dans la *Lettre*.

²⁰ Cf. V. Säxer, *Bible et hagiographie*, p. 55.

²¹ §55, éd. et trad. G. Bardy, SC 41, pp. 20–21.

²² 2 M 7, 21.

compassion douloureuse que la mère maccabéenne.²³ Mourant comme elle la dernière, elle a assisté au martyre de ses compagnons, ce qui lui vaut d'avoir « parcouru elle aussi tous les combats de ses enfants » de même que la mère de 4 M avait « supporté les tortures infligées à chacun de ses enfants » du fait de son amour maternel. Comme la mère des Maccabées encore, Blandine est probablement une femme âgée, en dépit de ce qu'a retenu d'elle l'imagerie populaire, qui la représente sous les traits d'une jeune vierge. M.-L. Guillaumin²⁴ a en effet montré, en partant de l'observation minutieuse du vocabulaire du texte, que Blandine était une femme qui n'était assurément pas dans sa première jeunesse. Sa faiblesse physique est en effet soulignée par le mot ἀσθενής²⁵ qui se retrouve ailleurs dans la *Lettre* pour décrire Pothin,²⁶ vieillard âgé de plus de quatre-vingt-dix ans. Il est dit également qu'elle « rajeunissait » (ἀνανεάζω)²⁷ sous les tortures, ce qui implique, si le mot n'est pas une métaphore spirituelle, qu'elle n'était pas jeune. Ce mot est employé pour décrire le même phénomène à propos du vieillard Éléazar en 4 M 7, 13. Ainsi, le narrateur semble avoir voulu rapprocher l'image de Blandine non seulement de la Mère des Maccabées, mais aussi du vieux prêtre.

b. *Ponticus et le Septième fils*

Un parallèle moins visible avec 2 M est la présence du jeune Ponticus aux côtés de Blandine le dernier jour, alors qu'ils sont les seuls survivants parmi leurs compagnons.

Après tout cela, le dernier jour des combats singuliers, Blandine fut de nouveau amenée avec Ponticus, un garçon d'une quinzaine d'années. Chaque jour ils avaient déjà été conduits pour voir les supplices des autres et on avait essayé de les faire jurer par les idoles des païens.²⁸

²³ 4 M 14, 12.

²⁴ M.-L. Guillaumin, « Une jeune fille qui s'appelait Blandine aux origines d'une tradition hagiographique », *EPEKTASIS* (Mélanges Jean Daniélou), Paris, 1972, pp. 93–98. Il est intéressant, à cet égard, de noter que la traduction de la *Lettre* par A. G. Hamman dans *Les premiers martyrs de l'Eglise*, Paris, 1979, pp. 46–59, est empreinte de cet imaginaire. Il parle de Blandine comme de « la jeune fille » (§18, p. 49) ou de « la jeune femme » (§53, p. 56), pour traduire dans le premier cas « Blandine » et le second cas « τὸ γυναικόν », le sexe féminin.

²⁵ 1, 18 et 42.

²⁶ 1, 29.

²⁷ 1, 19.

²⁸ §53, trad. G. Bardy, SC 41, p. 20.

Il s'agit ici de la même situation que connaissent la mère et le dernier fils Maccabée, qui a assisté au châtiment de ses six frères. Le tyran tente de tirer parti de ce spectacle pour le faire flétrir.²⁹ Son extrême jeunesse joue un rôle dans le processus dramatique de 4 M, en étant le ressort qui incite le roi à la pitié envers lui.³⁰ Dans la *Lettre*, le jeune âge du garçon, également souligné, puisqu'il est précisé qu'il a quinze ans, intervient dans le pathétique particulier qu'offre son martyre, « la foule n'ayant aucune pitié de l'âge de l'enfant ($\pi\alpha\hat{\imath}\varsigma$) ».³¹ Il est soutenu dans son épreuve par Blandine qui est celle qui « l'encourageait et l'affermisait »³², tout comme la mère des Maccabées réserve à son dernier fils un ultime soutien³³. Ainsi, comme pour les Maccabées, se dégage du groupe le couple de la femme et du jeune enfant dont nous aurons à parler plus loin.

c. *Pothin et Eléazar*

La figure d'Eléazar est également présente au travers de l'évêque Pothin dont le martyre semble calqué sur celui du vieillard juif. Il est précisé qu'il a plus de quatre-vingt-dix ans, tout comme le grand âge d'Eléazar est mentionné en 2 M et 4 M. Tous deux occupent une fonction de guide pour leur communauté. Eléazar est docteur de la Loi dans 2 M et prêtre dans 4 M,³⁴ tandis que Pothin est évêque de Lyon. Les deux textes s'appesantissent sur leur dégradation physique. Il est dit de Pothin que « son corps s'en allait de vieillesse et de maladie ».³⁵ 4 M précise qu'Eléazar avait une énergie corporelle détendue, que ses muscles étaient relâchés, les nerfs affaiblis.³⁶ Cette faiblesse ne gêne en rien leur vigilance spirituelle. « L'âme » dans le cas de Pothin, « la raison » pour Eléazar sont les armes qui leur permettent la victoire sur la souffrance.³⁷ Tout comme Eléazar,³⁸ Pothin est entouré de soldats et de notables lors de son arrestation

²⁹ 2 M 7, 24 ; 4 M 12, 2–5.

³⁰ 4 M 12, 2.

³¹ §53, trad. G. Bardy, SC 41, p. 20.

³² §54, trad. G. Bardy, *ibid.*

³³ 2 M 7, 29 et 4 M 12, 7 ; 15, 12 ; 16, 13. Le narrateur parle cependant ici de Blandine comme de la sœur (sous-entendu dans le martyre) du garçon (§54).

³⁴ 2 M 6, 18 et 4 M 5, 4.

³⁵ §29, trad. G. Bardy, SC 41, p. 14.

³⁶ 4 M 7, 13.

³⁷ §29, cf. 4 M 7, 14.

³⁸ 2 M 6, 29 et 4 M 6, 12.

et la noblesse de leur témoignage est soulignée.³⁹ Ils sont tous deux emmenés sur le lieu du martyre à la suite de ces déclarations et subissent pour Eléazar la bastonnade, pour Pothin des coups de toutes sortes.⁴⁰

d. *La victoire des faibles*

Au travers de ces personnages, vieillard, femme, jeune homme conduits au martyre, la *Lettre* esquisse une théologie déjà présente dans 4 M, qui est celle du triomphe de la faiblesse sur les puissances persécutrices. Les deux textes mettent en scène des héros qui, malgré une faiblesse caractérisée, soit par l'âge, tendre ou avancé, soit par le fait de leur sexe féminin, opposent aux tortures une résistance extraordinaire, voire inexplicable, qui les maintient jusqu'au bout à l'abri de l'apostasie. Du point de vue des narrateurs, la victoire est de leur côté, malgré l'issue mortelle, pour n'avoir pas renié leur confession en dépit de l'épreuve. Leur débilité ajoute encore à leur mérite. Éléazar « triomphe de ses bourreaux » malgré la grande faiblesse due à son âge.⁴¹ De même, la fragilité de Blandine fait craindre qu'elle ne puisse affirmer sa confession.⁴² La mère des Maccabées est présentée également comme un être faible à trois égards : elle était femme, vieille et mère de sept fils,⁴³ ce dernier trait la rendant particulièrement vulnérable au martyre de ses enfants.⁴⁴ 4 M tire de cet état de fait l'affirmation de la thèse philosophique exposée dans la première partie du discours, à savoir que la raison pieuse triomphe des passions :

Si une femme, et d'un grand âge, et mère de sept enfants, a enduré la vue des tourments infligés à ses fils jusqu'à la mort, il faut bien convenir que la raison pieuse est la souveraine des passions.⁴⁵

Pour le narrateur de la *Lettre*, l'exemple de Blandine est l'attestation que la force peut se trouver dans un être faible :

Par cette dernière [Blandine], le Christ montra que ce qui est simple, sans apparence, facilement méprisable aux yeux des hommes, est jugé

³⁹ §30, cf. 2 M 6, 23.

⁴⁰ §31, cf. 2 M 6, 30. Pothin mourra de ses blessures deux jours plus tard.

⁴¹ 4 M 6, 10.

⁴² 4 M 6, 18.

⁴³ 4 M 16, 1.

⁴⁴ 4 M 15, 1.

⁴⁵ 4 M 16, 1.

digne d'une grande gloire auprès de Dieu, à cause de l'amour qu'on a pour lui, amour qui se montre dans la force et ne se glorifie pas dans l'apparence.⁴⁶

A la différence de 4 M, où la raison pieuse est le moteur de la constance, c'est, dans la *Lettre*, la puissance du Christ qui agit dans les martyrs :

Et ce jour-là, aucune des bêtes ne la toucha; elle fut détachée du poteau, ramenée dans la prison et gardée pour un autre combat, afin que, victorieuse dans les luttes répétées, elle rendît irrévocable la condamnation du serpent tortueux et qu'elle fût pour ses frères une exhortation, elle, la petite, la faible, la méprisée, qui avait revêtu le grand et invincible athlète, le Christ, qui avait triomphé de l'adversaire en maintes rencontres et qui, par la lutte, avait remporté la couronne de l'incorruptibilité.⁴⁷

La même certitude est exprimée à propos de Sanctus, compagnon de Blandine :

Le Christ qui souffrait accomplissait de grands prodiges. Il écrasait l'adversaire et pour l'exemple des autres, il montrait qu'il n'y a rien de redoutable là où est l'amour du Père, rien de dououreux où est la gloire du Christ.⁴⁸

La *Lettre* possède encore d'autres traits en commun avec la littérature maccabéenne, eux-mêmes extrêmement répandus dans les écrits martyrologiques, tels que la métaphore agonistique et la description détaillée des tortures. L'aptitude au combat des martyrs est traduite par l'image de l'athlète.⁴⁹ Blandine est une combattante parmi les martyrs ($\tauῶν μαρτύρων μία ἀγωνίστριος$), et une généreuse athlète ($\gammaενναῖος ἀθλητής$),⁵⁰ de même que Maturus est un généreux combattant ($\gammaενναῖον ἀγωνιστήν$).⁵¹ Ce vocabulaire et le thème du combat émaillent 4 M qui est peut-être à l'origine de l'emploi de la métaphore.

⁴⁶ §17, trad. G. Bardy, SC 41, p. 10. Cf. J. B. Perkins, « The Passion of Perpetua : a Narrative of Empowerment », *Latomus* 53, 1994, p. 846, qui voit chez Blandine comme chez Perpétue, à travers le fait que la souffrance devienne puissance, l'inversion du modèle féminin de l'époque.

⁴⁷ §42, trad. G. Bardy, SC 41, p. 17.

⁴⁸ §23, trad. G. Bardy, SC 41, p. 12. Cf. U. Mattioli, 'Ασθένεια ε 'όνδρεία, *Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Rome, 1983, p. 147.

⁴⁹ Le vocabulaire agonistique commun aux deux écrits a été étudié par O. Perler, « Das Vierte Makkabäerbuch », pp. 67–68.

⁵⁰ §18 et 19.

⁵¹ §17.

phore dans le contexte martyrologique.⁵² La *Lettre* partage également avec le *Traité* l'art de la description des tortures.⁵³ Si l'impossibilité à dire l'horreur de ces supplices domine dans tout le début du texte,⁵⁴ leur description s'impose lors du martyre particulier des condamnés.⁵⁵

La parenté entre la *Lettre* et 4 M peut s'expliquer par la spécificité de la communauté de Lyon, issue d'Asie et très proche du judaïsme. La réponse de Biblis, qui nie l'accusation portée contre les chrétiens de manger des enfants par le fait qu'ils ne sont pas même autorisés à manger « des animaux sans raison » (§26), témoigne que cette prescription des *Actes* 15, 20, elle-même issue du judaïsme orthodoxe, était encore en usage à Lyon. Les écrits d'Irénée de Lyon, par leurs expressions judaïsantes, confirment que cette Eglise était encore marquée à la fin du II^e siècle par le judaïsme.⁵⁶ En s'adressant aux communautés d'Asie et de Phrygie, le narrateur s'adresse à des Eglises elles-mêmes encore proches du judaïsme comme en témoigne Ignace d'Antioche qui note que certains fidèles prêchent le retour aux observances juives.⁵⁷ Quoi qu'il en soit de son affinité avec le judaïsme, le rédacteur de la *Lettre* est en tout cas empreint d'une grande culture biblique qui se révèle dans la volonté des martyrs de régler leur statut sur les précédents bibliques. Pour V. Säxer, cet écrit aurait été le point de départ de l'apparition d'une culture biblique plus large que celle dont témoigne par exemple le *Martyre de Polycarpe*, très proche du *Nouveau Testament*.⁵⁸ Dans cet écrit, les citations bibliques, nombreuses, cherchent à montrer un martyre en complète imitation avec le Christ,⁵⁹ Polycarpe étant avant tout un « martyr selon

⁵² Voir V. Säxer, *Bible et hagiographie*, p. 40 et *infra*, pp. 271–281, notre étude sur la métaphore agonistique dans notre corpus.

⁵³ Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 20.

⁵⁴ §16, 18 et 20.

⁵⁵ §21, 24 et 37.

⁵⁶ Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, pp. 18–19 et « Blandine and Perpetua: Two Early Christians Heroines », *Les martyrs de 177. Actes du colloque de Lyon*, CNRS, 1978, pp. 167–177. Ce savant note que si le personnage de Blandine est plutôt issu du modèle maccabéen, la figure de Perpétue est plutôt inspirée de la littérature apocalyptique. Mais dans les deux cas, il suppose que ces figures sont issues des milieux juifs plutôt que des milieux du christianisme primitif. Sur la communauté dont fut issue la *Lettre*, voir A. Audin, « Sur les origines de l'Eglise de Lyon », *L'Homme devant Dieu*, *Mélanges H. de Lubac*, Théologie 56, Paris, 1963, pp. 223–234 et H. Quentin, « La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 », *Analecta Bollandiana* 39, 1921, pp. 113–138.

⁵⁷ *Magn*, 9, 1.

⁵⁸ Cf. V. Säxer, *Bible et hagiographie*, pp. 163–164.

⁵⁹ V. Säxer, *Bible et hagiographie*, p. 28.

l’Evangile »⁶⁰. En réalité, nous verrons ici que, bien que de manière non explicite, le rédacteur du *Martyre de Polycarpe* possède de nombreux traits de cette culture martyrologique biblique.

2. *Le Martyre de Polycarpe*⁶¹

Le martyre de Polycarpe, tout en étant une authentique recension des événements survenus à Smyrne vers 167,⁶² possède une forme littéraire élaborée. On retrouve dans sa structure les étapes successives caractéristiques des textes martyriaux juifs qu’a mises en évidence J. W. van Henten.⁶³ Comme dans ces textes, le point de départ de la persécution est un édit, qui n’est pas ici directement évoqué, mais dont on trouve des traces dans le récit : l’irénarque Hérode demande à Polycarpe de jurer par César,⁶⁴ de sacrifier,⁶⁵ et de renier le Christ.⁶⁶ Selon le même schéma, le martyr se voit dans l’impossibilité d’y consentir, sous peine de renier Dieu, ce qu’il expose au cours d’un dialogue avec Hérode, Nicetas et le proconsul,⁶⁷ point central du martyre où s’exprime la confession de foi. Suit alors, avec son cortège classique de tortures, la description de la peine de mort.⁶⁸

a. *Polycarpe et Eléazar*

La caractérisation des personnages offre des similitudes avec les martyrs Maccabées. Sans quaucune référence ne soit faite à Eléazar, Polycarpe n’est pas sans rappeler sa figure. Son rang d’évêque et son âge avancé (plus de quatre-vingts ans), font de lui un personnage influent de la communauté, tout comme Eléazar. Mais le parallèle entre les deux hommes s’avère particulièrement frappant dans l’épisode de tentative de séduction dont ils sont tous les deux l’objet avant la confrontation publique.⁶⁹ Hérode et son père Nicétas

⁶⁰ 1, 1 ; 19, 1.

⁶¹ Ed. et trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, Paris, 1951, pp. 241–275.

⁶² La date est discutée, cf. V. Saxon, *Bible et hagiographie*, p. 33, n. 2 et « L’authenticité du martyre de Polycarpe : bilan de 25 ans de critique », *Mélanges de l’Ecole française de Rome*, 94, 1982, pp. 979–1001 ; B. Dehandschutter, « The Martyrium Polycarpi : a Century of Research », *Aufstieg und Niedergang der Römischer Welt* II, 27, 1, 1993, pp. 508–514.

⁶³ J. W. van Henten, « The Martyrs as Heroes », p. 306. Cf. *supra*, p. 46, n. 44.

⁶⁴ *M. Pol.* 8, 2 ; 9, 2.

⁶⁵ *M. Pol.* 8, 2 ; 12, 2.

⁶⁶ *M. Pol.* 9, 3.

⁶⁷ *M. Pol.* 8–12.

⁶⁸ 13–16. J. W. van Henten, « The Martyrs as Heroes », p. 307.

⁶⁹ *M. Pol.* 8, 2 ; 2 M 6, 21–23 ; 4 M 6, 12–15.

font ainsi monter Polycarpe à l'abri de leur voiture pour tenter de le persuader de procéder au rituel païen. De même, les hommes préposés à l'ordonnance du banquet impie de l'épisode maccabéen proposent en aparté à Eléazar de substituer des viandes autorisées aux viandes impures pour le sacrifice. La haute position des deux personnages expliquerait cette faveur d'un entretien privé préalable avec les autorités, où leur est exposée une chance d'échapper à la mort. Dans les deux cas, l'argumentation est la même, la feinte étant présentée comme un moindre mal au vu de la vie sauve qui peut en résulter. Le refus catégorique des martyrs entraîne un même retournement d'attitude chez leurs interlocuteurs qui, désappointés et en proie à l'incompréhension, passent de la bienveillance à la dureté et aux injures, devenant, de conseillers, des bourreaux.⁷⁰

b. *Le thème de l'âge des martyrs*

Comme dans le martyre d'Eléazar, l'âge de Polycarpe joue un rôle déterminant dans la caractérisation du récit. Il est l'argument que se renvoient persécuteur et persécuté, le premier l'avancant comme raison suffisante d'éviter le supplice, le second comme raison nécessaire de l'affronter. Comme Antiochus s'adressant à Eléazar,⁷¹ Hérode demande à Polycarpe « de respecter son âge » (*αἰδέσθητι σου τὴν ἡλικίαν*)⁷². Polycarpe déclare, conformément à une longue vie entièrement consacrée à Dieu, ne pouvoir renier sa foi.⁷³ L'attitude d'Eléazar est elle-même entièrement construite sur cette idée de conformité de sa mort avec toute une vie de piété.⁷⁴

Le thème de l'âge des martyrs employé comme argument pour renoncer à la mort est également exploité dans le *Martyre de Polycarpe* à propos de la jeunesse. Parallèlement à l'injonction de respecter son âge lancée à Polycarpe, « le consul conjurait [Germanicus] d'avoir pitié de sa jeunesse »,⁷⁵ ce qui est un thème récurrent de l'épisode des sept frères.⁷⁶ J. W. van Henten suppose que ce thème, assez commun dans la littérature martyrologique⁷⁷, n'est peut-être qu'une

⁷⁰ 2 M 6, 29 ; *M. Pol.* 8.

⁷¹ 4 M 5, 12 : « N'auras-tu pas pitié de ta vieillesse ? ».

⁷² *M. Pol.* 9, 2.

⁷³ *M. Pol.* 8, 3.

⁷⁴ 2 M 6, 24–28 ; 4 M 5, 31–33 et surtout 6, 18–19.

⁷⁵ *M. Pol.* 3, 1, trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, p. 247.

⁷⁶ 2 M 7, 25; 4 M 8, 8, 10, 20 ; 12, 4.

⁷⁷ U. Kellermann, *Auferstanden*, n° 11 et 12.

des formes du thème de la mort qui ne vient pas au bon moment, récurrent dans les oraisons funèbres païennes et sur les épitaphes païennes et juives⁷⁸. Il est vrai que le *Martyre de Polycarpe* présente lui-même le thème comme un poncif des dialogues des magistrats avec les martyrs, le soulignant comme un des arguments habituels avancés dans les interrogatoires.⁷⁹ Il semble pourtant que ce thème acquière une dimension spécifique dans la littérature martyrologique, dépassant la simple expression d'un regret de la perte de la vie. L'âge des martyrs s'y trouve souligné chaque fois qu'il est un obstacle potentiel à la réalisation de l'exploit final. Loin d'être une dépération sur la mort, il apporte une réflexion supplémentaire sur l'enjeu du martyre où sont mises face-à-face la force des persécuteurs et la faiblesse des victimes. A cet égard, il est notable que le martyre des Maccabées ne mette en scène que des personnages « hors normes », un vieillard, de jeunes enfants et une vieille femme, à l'exclusion de tout homme dans la force de l'âge. Malgré leur âge, ces personnages trouvent la voie de la virilité, qui prend miraculeusement le pas sur leur faiblesse naturelle. Comme eux, Polycarpe doit puiser dans les mêmes ressources pour lutter contre sa débilité. Ainsi, au moment d'entrer dans le stade, il entend une voix du ciel : « ἴσχυε, Πολύκαρπε, καὶ ἀνδρίζου », « Courage, Polycarpe, et sois un homme ! »⁸⁰ L'âge apparaît donc comme un obstacle au martyre, loué pour avoir été surmonté, à l'instar de ces autres obstacles que constituent aux yeux de 4 M certaines « passions » (la douleur, l'amour entre frères, l'amour maternel).⁸¹

c. *La résistance aux tortures*

Le comportement des martyrs du *Martyre de Polycarpe* face aux tortures offre lui-même de nombreux parallèles avec les textes maccabéens,⁸² pour la plupart réunis au chapitre 2, qui présente une interrogation oratoire : « Qui n'admirerait leur générosité, leur patience,

⁷⁸ J. W. van Henten, « The Martyrs as Heroes », p. 305.

⁷⁹ *M. Pol.* 9, 2.

⁸⁰ *M. Pol.* 9, 1, trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, pp. 254–255.

⁸¹ Cf. la troisième partie de cette étude.

⁸² Cf. M. Hadas, *The Fourth Book*, p. 126 ; A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 85 ; O. Perler, « Das Vierte Makkabäerbuch », pp. 66–67 ; J. W. van Henten, « Zum Einfluss », pp. 714–723 ; J. Lieu, *Image and Reality*, pp. 79–82. V. Saxer, *Bible et hagiographie*, pp. 28–29, à propos de l'influence de la Bible sur le martyre de Polycarpe, ne mentionne pas 4 M, focalisant son analyse sur la conformité du martyre à l'*Evangile* et sur la perspective d'imitation du Christ.

leur amour pour le Maître ? ($\tauὸ γὰρ γενναῖον αὐτῶν καὶ ὑπομονητικὸν καὶ φιλοδέσποτον τίς οὐκ ἀνθαυμάσειεν ;$) »⁸³ qui semble calquée sur 4 M : « Qui n'admirerait ces athlètes de la loi divine ? ($\tauίνεις οὐκ ἐθαύμασαν τοὺς τῆς ἀληθείας νομοθεσίας ἀθλητάς ;$) »⁸⁴ Le martyre s'ouvre sur le même supplice du fouet que 4 M, décrit dans des termes comparables. Les compagnons de Polycarpe sont « déchirés par les fouets au point qu'on pouvait voir la constitution de leur chair jusqu'aux veines et aux artères intérieures »,⁸⁵ tandis qu'Eléazar « offrait ses chairs au fouet pour être déchirées ; le sang coulait de toutes parts et les flancs n'étaient plus que plaies »⁸⁶. L'attitude d'Eléazar, résumée dans cette phrase de 4 M : « Mais il endurait les souffrances, méprisait la contrainte et restait fort parmi les tourments ($οὐ δὲ ὑπέμεινεν τοὺς πόνους καὶ περιεφρόνει τῆς ἀνάγκης καὶ διεκαρτέρει τοὺς βασανίζοντας οὐ γέρων$) »⁸⁷ se retrouve dans celle des martyrs. Ils opposent ainsi une même résistance ($ὑπέμειναν$) à laquelle s'ajoute un même mépris pour les souffrances endurées : « Ils méprisaient les tortures de ce monde ($τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων$) »⁸⁸. Leur héroïsme va jusqu'à ne pousser aucune plainte comme le premier frère de 4 M.⁸⁹ Cet héroïsme s'explique par une insensibilité à la douleur permise par l'intervention divine en eux,⁹⁰ similaire au principe qui anime le courage des Maccabées : la crainte de Dieu dans 2 M,⁹¹ la raison pieuse dans 4 M⁹². En particulier, l'image $\tauὸ πῦρ ἦν αὐτοῖς ψυχρόν$ (« le feu même leur paraissait froid »),⁹³ se trouve à l'identique dans 4 M ($\tauὸ πῦρ σου ψυχρὸν ἡμῖν$).⁹⁴ La comparaison de ce feu, passager et sans conséquence au regard de celui de l'enfer éternel,⁹⁵

⁸³ *M. Pol.* 2, 2.

⁸⁴ 4 M 17, 16.

⁸⁵ *M. Pol.* 2, 2.

⁸⁶ 4 M 6, 6.

⁸⁷ 4 M 6, 9.

⁸⁸ *M. Pol.* 2, 3, trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, p. 245. Le même mépris est exprimé dans 2 M 7, 12 ; 4 M 1, 9 ; 5, 37 ; 7, 16 ; 8, 28 ; 13, 1 ; 14, 1 ; 16, 2. Ce thème a des parallèles dans la littérature païenne, cf. U. Kellermann, *Auferstanden*, n° 19 et 20.

⁸⁹ 4 M 9, 21–22.

⁹⁰ *M. Pol.* 2, 3 ; 9, 1 ; 13, 3.

⁹¹ 2 M 6, 30.

⁹² 4 M 6, 7 et 30 ; 7, 12 et 16 ; 13, 3.

⁹³ *M. Pol.* 2, 3.

⁹⁴ 4 M 11, 26. Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 85, n. 56, et M. Hadas, *The Fourth Book*, p. 126.

⁹⁵ *M. Pol.* 2, 3 ; voir également 11, 2.

est aussi présente dans 4 M. « Sur le point de se jeter dans la chaudière, le septième fils prédit au tyran un feu plus vivace et éternel », décrit l'auteur.⁹⁶ La joie dans le martyre qu'éprouvent les Maccabées⁹⁷ est celle qui anime Polycarpe au moment de sa confession de foi.⁹⁸ Cette attitude hors du commun provoque l'admiration des adversaires, comme en 2 M et 4 M.⁹⁹

d. *Finalité de la mort en martyr*

Une même conception martyriale se retrouve également dans ces textes. Le martyre est considéré dans le *Martyre de Polycarpe* comme un combat victorieux dont la récompense est l'immortalité.

Par sa patience, il [Polycarpe] a triomphé du magistrat inique et ainsi il a remporté la couronne de l'immortalité.¹⁰⁰

Cette thématique du combat court tout au long de 4 M et se trouve résumée en 4 M 17, 11–16, où combat et couronne sont également associés. La foi en la résurrection pour la vie éternelle est exprimée dans les mêmes termes dans le *Martyre de Polycarpe* et 2 M :

(...) je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part, au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ¹⁰¹ pour la résurrection de l'âme éternelle et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint. Avec eux puissé-je être admis en ta présence comme un sacrifice gras et agréable (...).¹⁰²

La conception sacrificielle qui accompagne cette profession de foi peut être rapprochée des propos du début du *Martyre*. Selon la théorie même des textes maccabéens,¹⁰³ le martyre de Polycarpe est réputé avoir permis la fin de la persécution par sa vertu expiatoire :

⁹⁶ 4 M 12, 12.

⁹⁷ 2 M 6, 28 et 30 ; 4 M 9, 29 et 31 ; 10, 15 et 20 ; 11, 12 et 20.

⁹⁸ *M. Pol.* 12, 1.

⁹⁹ *M. Pol.* 2, 2 ; 3, 2 ; 12, 1 ; 2 M 7, 12 ; 4 M 1, 11 ; 6, 11 et 13 ; 9, 26 ; 17, 17 et 23.

¹⁰⁰ *M. Pol.* 19, 2, trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, p. 269. L'image de la couronne d'immortalité se trouve aussi en 17, 1.

¹⁰¹ Cf. 4 M 18, 3 : « θείας μερίδος κατεξιώθησαν (ils ont été jugés digne du divin partage) ». W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 81 rapproche ce passage de *Luc* 12, 50.

¹⁰² *M. Pol.* 14, 2 et 2 M 7, 9, 23, 28. Cf. aussi *M. Pol.* 22, 3 ; 4 M 6, 27–30 ; *Dan* 3, 39–40. Voir sur ce thème J. Lieu, *Image and Reality*, p. 80 et B. Dehandschutter, « The Martyrium Polycarpi », pp. 507–508.

¹⁰³ 2 M 7, 33 et 37 ; 4 M 6, 28–29 ; 12, 18 ; 17, 20–22 et 10 ; 18, 4. Cf. J. Lieu, *Image and Reality*, p. 81.

Nous vous écrivons, frères, au sujet des martyrs et du bienheureux Polycarpe, qui par son martyre a pour ainsi dire mis le sceau à la persécution en la faisant cesser.¹⁰⁴

Ainsi, en dépit d'un rapprochement constant avec le modèle chrétien, l'empreinte maccabéenne est bel et bien présente dans le *Martyre de Polycarpe* même s'il n'est pas possible de préciser si l'auteur a une connaissance directe de 4 M ou si les stéréotypes martyriaux, dont le *Traité* est probablement responsable, sont déjà constitués à l'époque de la rédaction du martyre.¹⁰⁵ La même question se pose à propos de la conception sacrificielle du martyre exposée dans les *Lettres d'Ignace d'Antioche*, très proches de la conception de la rétribution développée dans 4 M.

3. Les Lettres d'Ignace d'Antioche¹⁰⁶

D'après la Chronique d'Eusèbe, Ignace, évêque d'Antioche, fut martyrisé à Rome en 107.¹⁰⁷ Sur la route qui le conduisait à Rome, il écrivit un certain nombre de lettres où il évoque la mort qui l'attend. G. W. Bowersock a réduit sa vision de l'événement à un simple désir de mourir, teinté de pathologie et indépendant de toute conception martyriale.¹⁰⁸ S'il est vrai qu'Ignace ne connaît pas les acceptations techniques de μάρτυς et μαρτύριον,¹⁰⁹ on trouve toutefois dans ses lettres des thèmes essentiels de la martyrologie (enthousiasme

¹⁰⁴ *M. Pol.* 1, 1.

¹⁰⁵ J. Lieu, *Image and Reality*, p. 80, remarque que la conception stoïcienne de 4 M de la domination des passions par la raison est totalement absente du *Mart. Pol.*

¹⁰⁶ Ed. et trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis. Pour une analyse des *Lettres* comme littérature martyrologique, voir A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième Livre*, p. 84 ; R. F. Stoops Jr., « If I suffer, Epistolary Authority in Ignatius of Antioch », *Harvard Theological Review* 80, 1987, pp. 161–178 ; J. B. Perkins, « The “Self” as Sufferer », *Harvard Theological Review* 85, 1992, pp. 245–272 ; J. W. van Henten, « Zum Einfluss », pp. 705–714 ; Ch. Munier, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherche 1870–1988 », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 27. 1, 1993, pp. 359–484 ; W. R. Schoedel, « Polycarp of Smyrne and Ignace of Antioch », *id.*, pp. 272–358 ; G. W. Bowersock, *Martyrdom*, pp. 77–81 ; Th. Lechner, *Ignatius adversus Valentianos ? Chronologische und theologischgeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leyde, 1999.

¹⁰⁷ Cette date n'a qu'une valeur approximative. Sur le monde d'Ignace, empreint de judaïsme, voir J. Lieu, *Image and Reality*, pp. 23–57.

¹⁰⁸ G. W. Bowersock, *Martyrdom*, pp. 6–7.

¹⁰⁹ Le mot n'a pas encore son sens technique où μάρτυς et μαρτυρεῖν ne sont employés que dans le sens de témoin (par ex. *Phld.* 6,3; 7, 2), cf. R. F. Stoops, « If I Suffer », p. 166 et Ch. Munier, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? », p. 456.

pour l'épreuve suprême, mépris des bourreaux et des tortures, martyre compris comme une victoire sur les démons et un accomplissement de la perfection). Dans son article de 1949, O. Perler a mis en rapport ces thèmes avec 4 M, relevant les ressemblances de vocabulaire des deux œuvres, qui ont en commun des termes et des expressions absents du Nouveau Testament. Il concluait à une dépendance directe d'Ignace avec le *Traité*, ou tout au moins à une grande familiarité. Si les critiques s'accordent pour voir dans les deux textes un même milieu de production, l'Asie mineure, voire même plus particulièrement Antioche, où la littérature asianiste qui imprègne ces œuvres était en honneur à l'époque hellénistique,¹¹⁰ les parallèles relevés par O. Perler sont communément jugés trop vagues.¹¹¹ Seuls deux mots de vocabulaire des *Lettres* d'Ignace, ἀθλησις et ἀντίψυχον sont habituellement retenus comme le signe d'une filiation littéraire possible,¹¹² bien qu' ἀθλησις soit lui-même sujet à débat, la métaphore agonistique étant récurrente dans l'ensemble de la littérature de l'époque.¹¹³

L'emploi d'*ἀντίψυχον*, « rançon », est davantage probant. Ce mot

¹¹⁰ Les lettres d'Ignace, malgré une composition peu rigoureuse et un style souvent abrupt, sont tributaires de la diatribe cynico-stoïcienne et de la rhétorique asianiste, de même que 4 M qui en est un fleuron, cf. E. Norden, *Kunstprosa*, I, pp. 416–420 et II, pp. 510–512 ; *Le Martyre de Polycarpe*, éd.-trad. Th. Camelot, pp. 18–19 ; O. Perler, « Das Vierte Makkabäerbuch », pp. 57–61 ; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1991, (2^e éd.), pp. 73–74 ; H. Riesenfeld, « Reflections on the Style and the Theology of St. Ignatius of Antioch », *Studio Patristica* 4, éd. F. L. Cross, (Texte und Untersuchungen 79), Berlin, 1961, pp. 312–322 ; J. W. van Henten, « The Martyrs as Heroes », p. 309 ; G. W. Bowersock, *Martyrdom*, pp. 17–18 et 79, qui considère l'Asie mineure comme le berceau du concept de martyre.

¹¹¹ J. W. van Henten, « Zum Einfluss », pp. 712–713, a repris la liste d'O. Perler en montrant que les parallèles étaient trop vagues pour être exploités. De même, G. W. Bowersock, *Martyrdom*, p. 78, a fait remarquer qu'une partie du vocabulaire relevé par O. Perler appartient au vocabulaire grec classique (καλοκάγαθία, ὄχόλουθος, εὔνοια, κατάλυσις). J. N. Bremmer, « The Atonement in the Interaction of Greeks, Jews, and Christians », *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism. A Symposium in Honour of A. S. van der Woude*, éd. J. N. Bremmer et F. Garcia Martinez, Kampen, 1992, p. 90, ne se prononce pas sur la question qu'il pose de filiation ou d'analogie entre les deux œuvres. Seul S. K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event : the Background and Origin of a Concept* (HDR 2), Missoula, Montana, 1975, pp. 233–253 suit la démonstration d'O. Perler. A. Le Boulluec, « Ignace », *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, éd. A. Mandouze, Paris, 1987, p. 174, est de l'avis qu'il y a chez Ignace une conception sacrificielle qui rappelle 4 M.

¹¹² J. W. van Henten, « The Martyrs as Heroes », pp. 312–313 et R. F. Stoops, « If I Suffer », p. 119 *sq.*

¹¹³ G. W. Bowersock, *Martyrdom*, p. 78. Pour J. N. Bremmer, « The Atonement », p. 90, n. 41, cette image est déjà présente dans Philon et témoigne de la place capitale des jeux olympiques dans le monde hellénistique, voir, *infra*, pp. 271–273.

rare, absent de la *Septante*, du *Nouveau Testament* et des Pères apostoliques, se trouve à la fois chez Ignace (quatre occurrences) et chez l'auteur de 4 M (deux occurrences), employé dans les deux cas dans un contexte général de martyre. Ignace considère sa captivité et sa future mort comme une rançon offerte à Dieu pour ses frères.¹¹⁴

Il n'est pas aisé de savoir si Ignace donne au mot « rançon » le même sens que 4 M qui expose clairement une conception expiatoire du martyre où le saint meurt à la place des Juifs et pour les sauver, ce qui s'exprime dans cette prière :

Sois propice à notre nation, satisfait de ce châtiment que nous supportons pour eux. Fais que mon sang les purifie et reçois mon âme comme rançon de leurs âmes.¹¹⁵

Eléazar intercède pour le peuple¹¹⁶ et demande que sa mort serve à le purifier, offrant sa vie à la place de celle des autres. Un autre passage fait mention de la mort expiatoire des martyrs :

Ceux-ci donc, s'étant sanctifiés pour la cause de Dieu, ont reçu non seulement cette récompense céleste, mais encore celle-ci : c'est grâce à eux que les ennemis n'ont point asservi notre peuple, que le tyran a été châtié, que le sol de la patrie a été purifié, leur vie ayant servi pour ainsi dire de rançon pour le péché de notre peuple.¹¹⁷

Le passage évoque le pouvoir expiatoire et purificateur de la mort des martyrs en compensation du péché du peuple. Elle permet la restauration de l'alliance et la victoire sur le persécuteur.¹¹⁸ Cette conception de la mort expiatoire d'innocents, bénéfique pour la communauté, est déjà présente dans 2 M. Comme dans 4 M, la mort des martyrs apaise la colère de Dieu, rachète les péchés commis par

¹¹⁴ *Eph.* 21, 1 ; *Smym.* 10, 2 ; *Pol.* 2, 3 ; *Pol.* 6, 1. Pour G. W. Bowersock, *Martyrdom*, pp. 80–81, Ignace emploie le mot selon une terminologie correspondant au système pénal d'Asie mineure qui autorisait un prisonnier à payer un homme pour prendre sa place (*χρηματα ἀντίψυχα*), cf. Lucien de Samosate (*Lexiph.* 10) et Dion Cassius (*Hist. rom.* 59.8.3), ces deux emplois du mot étant les seuls connus dans la littérature profane avant le IV^e siècle. Voir également sur ce point J. W. Van Henten, « Zum Einfluss », p. 108 et *Maccabean Martyrs*, p. 151. Cette explication n'exclut pourtant pas un emploi métaphorique de ce mot technique dans le sens de rançon spirituelle de 4 M. Ignace emploie du reste ailleurs un autre mot spécialisé, celui de la solde militaire, pour exprimer métaphoriquement la rétribution qui sera faite des bonnes œuvres (*Pol.* 6, 2).

¹¹⁵ ὸλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ. καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν, 4 M 6, 28–29.

¹¹⁶ Voir également 4 M 9, 24 et 12, 18.

¹¹⁷ ὅσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἀμαρτίας, 4 M 17, 20–22.

¹¹⁸ La même idée est exprimée au début du traité (4 M 1, 11).

le peuple et provoque le châtiment du persécuteur.¹¹⁹ Le martyre d'Eléazar et des sept frères intervient dans une période de punition infligée par Dieu au peuple juif en raison de son infidélité à la Loi,¹²⁰ incarnée en particulier par les actes de Simon, Jason, Ménélas et Lysimaque.¹²¹ Les martyrs opposent tout au contraire une attitude de fidélité jusqu'à la mort.¹²² La vertu expiatoire de leur mort est exprimée dans les paroles du dernier frère :¹²³

Si pour notre châtiment et notre correction, notre seigneur qui est vivant s'est courroucé contre nous, il se réconciliera de nouveau avec ses serviteurs.¹²⁴ (...)

Pour moi j'abandonne volontiers comme mes frères mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, en conjurant Dieu d'être bientôt favorable à notre nation et de t'amener par les épreuves et les fléaux à confesser qu'il est le seul Dieu. Puisse enfin en moi et en mes frères s'arrêter la colère du Tout-Puissant justement déchaînée sur toute notre race.¹²⁵

La réconciliation est présentée comme la fin de la colère obtenue par le biais de la prière d'intercession et de la mort consentie des

¹¹⁹ Pour une analyse de la notion de mort expiatoire dans 2 et 4 M, voir A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 41–43 ; J. Downing, «Jesus and Martyrdom», *Journal of Theological Studies NS* 14, 1963, pp. 282–283 ; E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht : Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 64), Göttingen, 1963², pp. 61–65 ; A. O'Hagan, «The Martyr in the Fourth Book of Maccabees», *Liber annuus* 24, Jerusalem, 1974, pp. 103–120 ; S. E. Johnson, «Greek and Jewish Heroes : Fourth Maccabees and the Gospel of Mark», *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Religion, in honorem Robert M. Grant*, éd. W. R. Schoedel et Robert L. Wilken, (Théologie historique 53), Paris, 1979, pp. 161–162 ; H. S. Versnel «Quid Athenis et Hierosolymis ? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des “effective death”», *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, éd. J. W. van Henten, Leyde, 1989, pp. 162–196 ; D. Seeley, *The Noble Death : Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*, *Journal of the Study of New Testament Supplement Series* 28, Sheffield, 1990, pp. 84–91 ; J. N. Bremmer, «The Atonement», pp. 78–81 et 86–92 ; J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 141–156. Pour une vue d'ensemble sur l'origine de la notion de mort expiatoire, voir A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century A.D.*, Londres, 1928 ; R. J. Daly, *The Origin of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphia, 1978, pp. 34–35 ; A. J. Droke et J. D. Tabor, *A Noble Death : Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, 1992.

¹²⁰ 2 M 1, 7 ; 4, 17 ; 5, 17–20 ; 6, 15–16 ; 7, 18–32.

¹²¹ 2 M 4, 1–5, 10 ; 3, 4–6 ; 4, 23–42.

¹²² 2 M 6, 23, 28, 30 ; 7, 2, 9, 23, 30, 37.

¹²³ Sur la réconciliation de Dieu avec son peuple, cf. 2 M 1, 5 ; 5, 20 ; 8, 29.

¹²⁴ 2 M 7, 33.

¹²⁵ 2 M 7, 37–38.

martyrs, restés fidèles¹²⁶ et purs¹²⁷. Le pardon divin permet la victoire sur les Grecs¹²⁸ et la confession d'Antiochus,¹²⁹ deux événements qui peuvent être compris comme l'exaucement de la prière du dernier frère¹³⁰. Judas et ses compagnons prient le Seigneur d'aider son peuple, d'avoir pitié du Temple profané et de Jérusalem dévastée et « d'écouter le sang qui criait jusqu'à lui, de se souvenir du massacre si injuste des enfants innocents (...).»¹³¹

Le mot περίψημα que l'on trouve également dans les lettres pourrait avoir le même sens de victime expiatoire et corroborer alors celui d'ἀντίψυχον.¹³² La conception sacrificielle qu'Ignace a de sa

¹²⁶ 2 M 6, 30.

¹²⁷ 2 M 7, 40.

¹²⁸ 2 M 8, 5, 24, 27, 35–36.

¹²⁹ 2 M 9, 17.

¹³⁰ Cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 153–156 et W. H. Brownlee, « From Holy War », p. 288. D. Seeley, *The Noble Death*, pp. 88–89, réfute quant à lui totalement l'idée que la mort des frères ait un quelconque effet expiatoire : « The brothers' deaths are not therefore, vicarious, expiatory ones. The brothers do not regard their deaths as special, but as of a piece with the sufferings of the whole people. They do not proclaim their innocence, but rather their guilt (whether conceive personally or collectively). They ask only that with their death the sufferings end. No one will benefit because of their death *per se* (en soi), but simply because God will have ceased his wrath with the latter ».

¹³¹ 2 M 8, 3–4. Le sang qui crie vers Dieu est le motif biblique des innocents qui ont subi une mort violente (cf. Gen 4, 10; Heb 12,24; Ass. Mos. 9,7). Le passage peut se référer à 2 M 5, 13 (νύπτιοι) ou 6, 10, mais aussi bien aux sept frères, cf. J. W. van Henten, « Zum Einfluss », p. 120. La question de savoir si les Maccabées parlent de leurs péchés personnels ou non reste posée : J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 119–120 interprète 2 M 7, 18 et 32 non pas comme le fait que les sept frères ont péché (ce que dément leur parfaite obéissance à la Loi) mais comme le signe de leur solidarité avec le peuple. Ils sont donc les parfaits innocents que signale le chapitre 8. S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques », p. 327, comprend au contraire que le sixième fils souffre à cause de ses fautes et non à cause de celles du peuple.

¹³² Ignace déclare ainsi aux Ephésiens (8, 1) : « Je suis votre *victime expiatoire* et m'offre en sacrifice pour vous » (περίψημα ὑμῶν καὶ ἀγνίζομαι ὑπὲρ ὑμῶν). La proximité d'ἀγνίζομαι a invité le Père Camelot, traducteur des *Lettres*, à garder le sens de victime expiatoire (comme chez Hésychius où περίψημα est relié à ἀντίψυχα et à d'autres termes sacrificiels), bien qu'il note que le mot soit à l'origine une basse injure équivalente de « râclure » employé par exemple à Athènes pour désigner le malheureux criminel qu'on jetait à la mer chaque année en victime expiatoire, avant de devenir une expression d'humble politesse (cf. *Ep. de Barnabé* 4, 9 ; 6, 5), SC 10 bis, p. 76, n. 2. W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphie, 1985, p. 13 (et plus généralement pp. 63–64) refuse ce sens : pour lui, le mot n'inclut pas de notion expiatoire mais simplement une dépréciation de soi-même, corroborée par d'autres passages, et visant à s'allier les différents membres des Eglises en faisant preuve d'humilité (cf. par exemple 1 Cor 4, 13).

mort, véhiculée par l'image du sacrifice et de l'autel, rend du reste probable cette interprétation,¹³³ de même que sa connaissance du thème néo-testamentaire et paulinien de la mort expiatoire de l'innocent.¹³⁴ En particulier le mot ἀντίψυχον pourrait correspondre à ἰλαστήριον que l'on trouve chez Paul (ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, « c'est lui que Dieu a destiné à servir d'expiation par son sang »).¹³⁵ Dans un tel contexte, on peut donc

¹³³ *Tral.* 13, 3 et 18,1 ; *Pol.* 6, 2 ; *Rom.* 4, 1–2, cf. Ch. Munier, « Aspects de la théologie du martyre dans l'Eglise ancienne (II^e–III^e siècles) », *Connaissance des Pères de l'Eglise* 47, 1992, pp. 8–9. A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, Leyde, 1999, pp. 228–233 a mis ces images en rapport avec l'eucharistie. Il montre qu'Ignace se place en rival du culte impérial. Il voit son futur martyre dans l'arène comme une eucharistie sur l'autel (*Ephes.* 5, 2 ; *Phil.* 4). Le voyage d'Ignace vers le lieu du martyre, où il se fait accompagner des différents membres des Eglises qu'il traverse, peut être comparé à la procession impériale qui finissait par un sacrifice sur un autel païen. En *Rom.* 8, 3, Ignace s'adresse aux chrétiens comme à la foule réunie pour le spectacle, qui avait droit de vie ou de mort sur le condamné. Mais à l'inverse de la pratique païenne, il demande aux chrétiens de voter pour sa condamnation. A propos de ce passage, voir aussi W. Rordorf, « L'espérance des martyrs chrétiens », *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, p. 452.

¹³⁴ Ce thème a pu être directement influencé par le modèle maccabéen. W. H. Brownlee, « From Holy War », p. 289, pense que, sans qu'on puisse dire formellement que le motif de la mort expiatoire du Christ dépende de 2 et 4 M en raison des problèmes de datation, la notion illustre une interprétation de la souffrance qui circulait dans le judaïsme palestinien. Pour W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 81, S. E. Johnson, « Greek and Jewish Heroes », p. 159, et M. de Jonge, « Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs », *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leyde, 1991, p. 128, le Jésus de Marc (*Mc* 10, 45 (= *Mt* 20, 28)) peut être comparé à l'Eléazar de 4 M en ce qu'il conçoit sa mort comme expiatoire (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν). La même expression est présente chez Paul (*1 Tim* 2, 6.) : Le Christ est « médiateur entre Dieu et les hommes » (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων), « qui s'est livré en rançon pour tous » (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). J. N. Bremmer, « The Atonement », pp. 78 et 80, pense au contraire que les Maccabées ont montré trop de zèle envers la Loi pour être un modèle pour les premiers chrétiens. Pour lui, c'est 4 M qui a été influencé par les écrits chrétiens, l'auteur ayant voulu ramener les juifs, que le modèle martyrial séduisait, à la synagogue. Selons H. S. Versnel, « Quid Athenis », Paul et 4 M sont indépendants. M. Hadas, *The Fourth Book*, p. 121 *sq.*, attribue cette notion aux cercles apocalyptiques.

¹³⁵ *Rom.* 3, 25. Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 85 et n. 43 ; D. Seeley, *The Noble Death*, p. 25 ; J. W. van Henten, « The Tradition-Historical Background of Rom 3 : 25 : a Search for Pagan and Jewish Parallels », *From Jesus to John, Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, éd. M. C. de Boer, *Journal for the Study of New Testament*, Suppl. Series 84, Sheffield, 1993, pp. 101–128, qui a étudié la périope selon les relations qu'entretiennent entre eux les trois mots ἰλαστήριον, πίστις et αἷμα. Dans une certaine mesure, les versets johanniques sur le thème de la vie donnée en échange d'une autre (*Jn* 3, 16) doivent être aussi rattachés à cette tradition. La passion du Christ (dont le procès) et celle des Maccabées

penser qu'ἀντίψυχον est employé dans les *Lettres* dans le même sens de rançon expiatoire qu'en 4 M, témoignant, si ce n'est d'un emprunt direct, du moins de la spécialisation du mot dans les cercles juifs et chrétiens d'Asie mineure, voire plus spécifiquement les cercles antiochiens.

III. LES MACCABÉES COMME EXEMPLA BIBLIQUES AU III^e SIÈCLE

Dans les écrits martyrologiques du III^e siècle, les *exempla* tirés de la Bible se développent pour révéler aux fidèles la signification de l'épreuve et pour fortifier ceux qui devront subir le combat. Les Maccabées occupent une place non négligeable dans cette prédication martyrologique, en Occident dans le *Commentaire sur Daniel* d'Hippolyte de Rome, dans les écrits de Cyprien de Carthage et dans des actes de martyrs carthaginois, en Orient également, par l'entremise de la célèbre *Exhortation au martyre* d'Origène.

1. Hippolyte de Rome

En 202–204, pendant la persécution particulièrement vive de Septime Sévère, Hippolyte de Rome rédige un *Commentaire sur Daniel* d'où il tire notamment une exhortation au martyre.¹³⁶ La figure des Maccabées est associée à celle de Daniel et des Trois enfants dans la fournaise comme autre exemple biblique de résistance à la persécution. Le récit de la mort des sept frères et de leur mère¹³⁷ ainsi que le châtiment d'Antiochus¹³⁸ sont tirés de 2 M.¹³⁹ Leur éloquence, donnée par Dieu dans le martyre, est soulignée,¹⁴⁰ tandis que le fait que Dieu ne les ait pas sauvés de la mort est compris comme la volonté de donner cette mort en exemple.¹⁴¹ Les chrétiens sont invités à se montrer dignes de la sagesse des martyrs par le corps, l'âme

sont également comparées, cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 83 ; J. Downing, «Jesus and Martyrdom», pp. 289–291 ; D. Seeley, *The Noble Death*, pp. 99–110.

¹³⁶ *Commentaire sur Daniel*, introduction de G. Bardy, édition critique et traduction de M. Lefèvre, SC 14, Paris, 1947.

¹³⁷ II, 20.

¹³⁸ III, 4.

¹³⁹ Voir l'analyse d'A. Schneider, *Jüdisches Erbe*, pp. 76–77.

¹⁴⁰ II, 21.

¹⁴¹ II, 35.

et l'esprit de manière à gagner la couronne d'immortalité,¹⁴² l'ensemble de ces thèmes étant appelés à se développer dans la prédication postérieure sur les Maccabées.

2. *L'Afrique chrétienne*

a. *Cyprien de Carthage*

Élu évêque de Carthage en 249, Cyprien connaît trois persécutions sous son épiscopat et meurt martyr lors de la troisième, sous le règne de Valérien, le 14 septembre 258. Le thème du martyre, lié à ce climat de persécution, tient une grande place dans sa prédication, notamment dans quelques-unes de ses lettres¹⁴³ et dans son traité *Ad Fortunatum*.¹⁴⁴ Cet écrit consacré au martyre, composé en 252 à la demande de Fortunatus, présente treize propositions visant à dénoncer l'idolâtrie et engageant à sauvegarder la foi jusqu'à la mort. A chacune de ces propositions correspond un dossier biblique, conçu comme « matériau à développer ».¹⁴⁵ La onzième proposition rappelle l'ancienneté de la persécution du juste dans l'histoire sainte et dresse à l'appui une liste des figures bibliques persécutées, classées dans l'ordre suivant : les simples victimes innocentes (Abel, Jacob, David, Elie et Zacharie), puis les confesseurs auxquels Dieu a épargné la mort (les Trois enfants dans la fournaise, Daniel et Tobie). Le récit du martyre des Maccabées, librement adapté de 2 M, est placé à la suite de la liste. Si Cyprien ne suit pas exactement l'ordre de 2 M, il y reste fidèle par de nombreux détails et par des citations rigoureuses. Il recompose le récit en l'ouvrant sur le mar-

¹⁴² II, 38.

¹⁴³ *Lettres*, éd. G. F. Diercks, CC(LS) III B 2, 1993. On trouvera une édition-traduction de ces lettres par L. Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1927, ainsi qu'une traduction des lettres 6, 10 et 76 dans A.-G. Hamman, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne*, Paris, 1990, pp. 87–103. La *Lettre* 58, 6, 1 (éd. et trad. Bayard p. 164), présente en particulier une liste d'exemples scripturaires où figurent les Maccabées, cf. M. Vinson, « Gregory Nazianzen Homily 15 », p. 174. Sur Cyprien et le martyre, voir les trois articles déjà cités de S. Deléani-Nigoul, « Les exempla bibliques », « L'utilisation des modèles bibliques » et « La Passion des frères Maccabées » ainsi que E. L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, New York, Catholic University of America Press, 1946.

¹⁴⁴ *Ad Fortunatum*, éd. R. Weber, CCL III, 1972, XI, pp. 205–210 ; trad. fr. de B. Landry dans A.-G. Hamman, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne*, pp. 103–129. Les Maccabées figurent également dans les *Testimonia ad Quirinum*, III, XVII, éd. Weber, p. 112.

¹⁴⁵ *Fort.* 3.

tyre des sept frères, suivi de celui de la mère auquel la mort du septième fils est intimement mêlée et en rejetant la mort d'Eléazar à la fin. La présence d'Antiochus IV qui préside à l'ensemble des neufs martyres, ce qui n'est pas précisé dans 2 M, donne une unité narrative au récit.¹⁴⁶

Les citations de 2 M sont tirées des paroles prononcées par les martyrs : les paroles du deuxième et du quatrième fils sur la foi en la résurrection (2 M 7, 9 et 7, 14),¹⁴⁷ les paroles du cinquième et du sixième fils sur le châtiment qui attend le persécuteur (2 M 7, 16–19),¹⁴⁸ la confession de foi de la mère (2 M 7, 27–29)¹⁴⁹ ainsi que les paroles d'acceptation volontaire du supplice prononcées par Éléazar (2 M 6, 30).¹⁵⁰

Ce faisant, Cyprien se livre à une exégèse typologique du passage. Les tortures du deuxième et du troisième fils sont vues comme la préfiguration de celles du Christ.¹⁵¹ Il interprète le supplice du scalp du deuxième comme une atteinte à la divinité en s'appuyant sur 1 Co 11, 3 : « La tête de l'homme est le Christ » et « Dieu est la tête du Christ ». De même, le troisième fils qui tend son bras pour l'amputation imite par ce geste le Christ en croix.¹⁵² Comme l'auteur de 4 M 14, 7, il voit dans le chiffre sept, le « signe mystique de l'accomplissement parfait », qu'il met en relation avec les sept jours de la création et de nombreuses autres occurrences du chiffre sacré dans les Ecritures, ce chiffre étant ainsi la preuve de la sainteté de leur martyre.¹⁵³ Contrairement aux indications de 2 M qui soulignait l'âge des fils et mettait en valeur le septième comme le plus jeune, Cyprien n'opère aucune distinction d'âge entre eux, contribuant ainsi à ne pas briser leur parfaite égalité. La mère des Maccabées est assimilée à l'Eglise.¹⁵⁴ Par ses paroles, elle a fortifié ses fils dans l'épreuve, comme l'Eglise soutient les martyrs.

¹⁴⁶ S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », pp. 192–193.

¹⁴⁷ *Fort.* 11, l. 131–133 et l. 140–142.

¹⁴⁸ *Fort.* 11, l. 146–149 et l. 158–160.

¹⁴⁹ *Fort.* 11, l. 177–183.

¹⁵⁰ *Fort.* 11, l. 205–208.

¹⁵¹ *Fort.* 11, l. 125–129 et 135–138.

¹⁵² S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », pp. 200–201 et « L'utilisation des modèles bibliques », pp. 332–333.

¹⁵³ *Fort.* 11, l. 88–106. S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », pp. 206–210.

¹⁵⁴ *Fort.* 11, l. 106–113. S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », pp. 210–211.

S. Deléani-Nigoul a montré que Cyprien lisait 2 M à la lumière de la persécution qu'il vivait.¹⁵⁵ Ainsi le refus des Maccabées d'entrer en contact avec des viandes impures devait avoir, pour les Africains qui avaient vécu la persécution de Dèce, une résonance particulière, l'Empereur ayant imposé à tous les citoyens des sacrifices aux dieux de l'Empire, avec l'obligation de les consommer, comme en témoigne la *Lettre 20* (2,2) où Cyprien dénonce ces idolothytes « qui souillent de leur contact sacrilège les mains et la bouche » des apostats. L'exemple d'Eléazar¹⁵⁶ est essentiellement centré sur le refus du martyr d'échanger les viandes impures contre des viandes autorisées, et sert à inciter les fidèles à ne pas avoir recours aux subterfuges, éclairage qui pourrait découler de la pratique courante de ces sacrifices.¹⁵⁷

b. *Les Passions africaines*

Deux Passions africaines, datées toutes deux de 259 et correspondant à la persécution du deuxième édit de Valérien à Carthage, font allusion directement aux Maccabées, témoignant de la familiarité de cette communauté avec les martyrs juifs¹⁵⁸ : la Passion des martyrs Montanus et Lucius¹⁵⁹ et celle de Marien et Jacob¹⁶⁰. La communauté carthaginoise gardait en mémoire le souvenir proche du mar-

¹⁵⁵ S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », pp. 194–196. L'auteur, pp. 196–197, voit aussi dans la mise en valeur de l'attitude de modestie que prête Cyprien à la mère et au septième fils, la dénonciation de l'attitude orgueilleuse de certains confesseurs contemporains ayant conduit à des schismes, tel Novatien.

¹⁵⁶ *Fort.* 11, l. 192–203.

¹⁵⁷ Ces contacts avec la bouche sont également confirmés par le *De lapsis* (par exemple 2, 25–27), cf. S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », p. 195, n. 15 et p. 196, n. 16.

¹⁵⁸ On retrouve dans les deux passions un style commun, fleuri et rhétorique, qui rappelle l'*elocutio novella* d'Afrique, ainsi qu'une volonté manifeste d'imiter la *Passion de Perpétue et Félicité*. L'appartenance à une même communauté semble des plus probables, cf. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. XXXIII–XXXVI.

¹⁵⁹ BHL 6009. Plusieurs éditions de ce texte sont disponibles : G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turin, 1956, pp. 202–213, H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, pp. 214–238, Fr. Dolbeau, « La Passion des saints Lucius et Montanus. Histoire et édition du texte », *Revue des Etudes augustiniennes*, XXIX, 1–2, 1983, pp. 39–82. Une traduction française en est proposée dans A. G. Hamman, *Les Premiers martyrs de l'Eglise*, pp. 125–139. Sur cette passion, voir M. Pellegrino, « L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs », *La vie spirituelle* 98, 1958, pp. 44–45.

¹⁶⁰ BHL 5526m. Plusieurs éditions également de cette passion : G. Lazzati, *Gli sviluppi*, p. 278 sq et H. Musurillo, *The Acts*, pp. 195–212. V. Sacher en a proposé une traduction dans *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Le Vatican, 1979, pp. 91–103. Voir également M. Pellegrino, « L'imitation du Christ », pp. 43–44.

tyre de Cyprien comme en témoigne une des visions de Flavianus, dont le martyre est rapporté dans la passion de Montanus et Lucius. Le futur martyr s'entretient avec Cyprien au sujet de la souffrance qu'il s'apprête à subir. Le narrateur s'exclame alors sur la beauté d'un échange où un martyr enseigne à un autre martyr.¹⁶¹ Il ressort clairement de ce récit que les chrétiens carthaginois étaient familiers de l'enseignement de Cyprien sur le martyre et il n'est dès lors pas étonnant que l'exemple des Maccabées, développé dans l'*Ad Fortunatum*, soit présent dans les passions africaines contemporaines.

– *Le Martyre de Montanus et Lucius* Flavianus, l'un des compagnons de Montanus et Lucius, fut martyrisé sous les yeux de sa mère, dont le narrateur rapporte le courage :

Flavianus avait à ses côtés une mère incomparable. Elle était de la race des Patriarches ; mais elle se montrait surtout une vraie fille d'Abraham (*hoc etiam se Abrahae filiam comprobavi*) du fait qu'elle souhaitait même voir mourir son fils. Le retard momentané la plongeait dans une glorieuse souffrance. O mère pieusement tendre ! (*O matrem religiose piam !*) O mère digne d'être comptée parmi les modèles des anciens temps ! O mère maccabéenne ! (*O Maccabeicam matrem !*) Qu'importe le nombre des fils ! puisqu'elle aussi a sacrifié toutes ses affections en offrant au Seigneur son fils unique.¹⁶²

On assiste ici à une glorification de la mère pour avoir fait don de son fils. L'auteur de la Passion entend la rattacher à deux exemples de l'Ancienne Alliance qui viennent se superposer. Comme la Mère des Maccabées en 4 M 18, 20, elle est déclarée « fille d'Abraham » en ce qu'elle a accepté le sacrifice de son enfant. La comparaison avec la Mère des Maccabées devient explicite plus loin avec l'adjectif *maccabeicus* et repose non sur le nombre des fils, puisque la mère de Flavianus n'est mère que d'un seul enfant, mais sur la nature de ses sentiments, qui se résume dans l'indication qu'elle était « pieusement tendre ». On comprend dans cette dernière mention, au regard de la théologie du martyre telle qu'elle s'exprime à l'époque chez Cyprien par exemple, mais aussi au travers des portraits de la Mère dans 2 M et 4 M, que son amour pour son fils est guidé, non par

¹⁶¹ §21.

¹⁶² D'après la traduction d'A. G. Hamman, *Les Premiers martyrs de l'Eglise*, p. 134. Edition critique in Fr. Dolbeau, « La Passion des saints Lucius et Montanus », p. 77.

un instinct maternel qui lui aurait fait désirer la survie de son fils, mais par la foi qui lui fait considérer le martyre comme la porte du salut. C'est pourquoi la seule souffrance qu'elle ressent est le retard dans le supplice, la prolongation du martyre représentant communément dans la littérature martyrologique un risque d'apostasie.¹⁶³

Outre la comparaison nominative de la mère de Flavianus avec la mère des Maccabées, on peut déceler dans la personne de Flavianus des traits qui se rapprochent du dernier frère Maccabée. Appartenant à un groupe de sept compagnons (Lucius, Montanus, Iulianus, Victoricus, Primolus et Renus)¹⁶⁴, il est le dernier à mourir, étant séparé d'eux par un retour en prison de deux jours. Il souffre d'être retranché du groupe désigné comme « *collegius* ».¹⁶⁵ Les compagnons sont ainsi envisagés comme un tout et la séparation d'un des membres est présentée comme une épreuve. Le septième frère Maccabée, à l'égard duquel s'exerce un retard dans l'application du supplice dû à une nouvelle stratégie du tyran, est lui-même pressé de rejoindre ses frères dans la mort. Flavianus, resté seul, forme alors avec sa mère un couple où celle-ci devient son soutien, à l'instar du septième fils et de sa mère.

— Le *Martyre de Marien et Jacob* Dans la Passion de Marien et Jacob, la mère de Marien est elle aussi comparée à la Mère des Maccabées par l'entremise de l'adjectif *maccabeicus* qui qualifie ici la joie qu'elle éprouve à avoir vu son fils martyrisé.

A la fin, la mère de Marien, transportée d'une joie digne des Maccabées (*maccabeico gaudio Mariani mater exultans*) et rassurée sur le sort de son fils quand il eut achevé sa passion, se félicita du bonheur qu'il s'était acquis et de celui qu'elle avait elle-même d'avoir donné le jour à un tel fils. Dans le cadavre de celui-ci, elle embrassait la gloire de ses entrailles. Même sur les blessures de la tête, la ferveur de la foi lui faisait déposer de nombreux baisers. O que tu mérites le nom de Marie ! Heureuse es-tu, et de ton fils et du nom que tu portes ! Qui pourrait imaginer qu'un tel nom ne fut pas bien porté par une femme qui avait eu en son sein un tel fils ?¹⁶⁶

¹⁶³ Pour parler de la mort différée de Flavianus, l'auteur emploie la métaphore de la « couronne retardée » (*quia tamen divinitas coronae dilatae dignas causas habebat*) (§17).

¹⁶⁴ Un huitième compagnon, Donatianus, seul catéchumène du groupe, arrêté avec eux, est mort en prison sans avoir à subir le martyre proprement dit.

¹⁶⁵ *Et quamvis haberet plenam doloris materiam quia scilicet de tam bono collegio separatus est*, (éd. H. Musurillo, §12, p. 224).

¹⁶⁶ §13, 1–2. Trad. V. Saxon, *Saints anciens*, p. 103.

Cette mère se réjouit, d'une joie maccabéenne, de la mort de son fils, qui devient ainsi la « gloire de ses entrailles », comme dans 2 M et 4 M. L'adjectif *maccabeicus* renvoie implicitement à la joie paradoxale de la Mère des Maccabées, sans qu'il soit nécessaire de nommer le personnage, ou de définir plus avant le sentiment qui la caractérise. La création de cet adjectif témoigne non seulement de la familiarité de l'auditoire avec cet *exemplum*, mais aussi avec le sens qui lui est attaché et les topoi rhétoriques qui l'accompagnent. La Mère des Maccabées a témoigné de sa foi en la Résurrection par son renoncement à la vie de ses fils, c'est aussi cette femme plus forte que son sexe que décrit la *Lettre* 6 de Cyprien de Carthage.¹⁶⁷ La mère de Marien lui étant comparée par l'entremise de l'adjectif *maccabeicus*, la même espérance et le même courage l'animent sans qu'il soit nécessaire de décrire ce comportement autrement qu'en soulignant « la ferveur de [sa] foi », de même que la mère de Flavianus était qualifiée de pieuse. Sa joie est ici portée à son maximum, et s'apparente, sous la plume du narrateur, à de véritables transports qui s'expriment dans ses embrassements exaltés avec le cadavre martyrisé de son fils.

La Mère de Marien se voit également glorifiée de porter le nom de Marie, associé à la gloire « d'avoir porté un tel fils ». Cette allusion a été comprise comme une référence à la Vierge, mère du Sauveur, par saint Augustin, qui commente ainsi son attitude héroïque :¹⁶⁸

Elle ne portait pas un nom dépourvu de sens ; ce n'est pas en vain qu'elle s'appelait Marie. C'est une femme, certes, et non pas une vierge, qui avait engendré un tel fils ; non pas seulement une vierge intacte, seulement visitée par l'Esprit saint, mais une mère unie à son époux en un chaste mariage ; et maintenant elle préfère l'accompagner par ses exhortations à la plus glorieuse passion plutôt que de l'en détourner par de mauvaises flatteries. O sainte Marie ! Inférieure certes en mérite, mais égale par ton intention, toi aussi tu es bienheureuse ! Elle a engendré le Prince des martyrs, toi tu as engendré le martyr d'un prince. Elle a engendré le juge des témoins, tu as engendré le témoin du Juge. Heureux enfantement, disposition de l'âme plus heureuse encore. Quand tu enfantas, tu gémis, quand tu le perdis, tu exultas.

¹⁶⁷ Cyprien de Carthage, *Ep.* 6, 3, 1, cf. S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », p. 198.

¹⁶⁸ Saint Augustin, S. 284, *In natali martyrum Mariani et Jacobi*, PL 38, col. 1289–1293. Cf. V. Sacher, *Morts, martyrs, reliques*, p. 203 et M. Pellegrino, « L'imitation du Christ », p. 43.

Qu'est-ce à dire que lorsque tu enfantas, tu gémis, et lorsque tu le perdis, tu exultas ? Ce n'est pas en vain et ce n'est pas parce que tu ne l'as pas perdu. Là où il n'y avait pas de douleur, il y avait la foi. La foi de l'esprit avait exclu la douleur de la chair. Tu voyais que tu ne perdais pas ton fils, mais que tu l'envoyais devant toi. Parce que tu te réjouissais entièrement, tu voulais le suivre.

Nomen non inane portabat, non frustra Maria vocabatur : mulier quidem illa, non virgo, non intacta de Spiritu sancto, sed tamen pudica de marito, tale pignus pepererat, quod ad gloriosissimam passionem suis potius exhortationibus deducebat, quam inde suis malis blanditiis revocabat. O sancta et tu Maria, impar quidem merito, sed par voto ! Felix et tu ! Peperit illa martyrum Principem, peperisti tu principis martyrem : peperit illa testium Judicem, peperisti tu Judicis testem. Felix partus, felicior affectus. Quando peperisti gemuisti, quando amisisti exsultasti. Quid est hoc, quando peperisti gemuisti, exsultasti quando amisisti ? Non frustra, nisi quia non amisisti. Ubi dolor non erat, fides erat. Carnalem dolorem de corde fides spirituialis excluserat. Videbas te filium non amittere, sed praemitttere : totum quod gaudebas, sequi volebas.¹⁶⁹

Par cette comparaison, la mère de Marien est assimilée à la Vierge. La comparaison repose cependant exclusivement sur la naissance, et non sur la mort, de leur fils. Elles sont comparées pour avoir toutes deux mis au monde un martyr, (le Christ et sa mère étant toutefois définis comme supérieurs), sans qu'Augustin pousse le parallèle jusqu'à comparer la présence de Marie au pied de la Croix à celle de la mère de Marien assistant au martyre de son fils.¹⁷⁰ Les critiques modernes se sont également interrogés sur l'exaltation du nom de Marie que connaît la mère de Marien. Pour M. Pellegrino, il s'agit de la continuation du parallèle constamment fait des martyrs avec le Christ, particulièrement manifeste dans cette passion, qui conduit le narrateur à associer la mère du martyr avec la mère du Christ. Selon lui, cette comparaison serait également sous-jacente dans la passion de Montanus et Lucius où la présence de la mère auprès de son fils est interprétée comme une volonté d'accentuer le parallèle de Flavianus avec le Christ.¹⁷¹ V. Sacher ne voit au contraire

¹⁶⁹ PL 38, 1289.

¹⁷⁰ Le motif de Marie souffrant lors de la Passion est plus tardif, cf. *infra*, p. 241, n. 315. Augustin omet également la comparaison de la mère de Marien avec la mère des Maccabées contenue dans le texte d'origine.

¹⁷¹ La traduction du passage qu'il donne dans « L'imitation du Christ », p. 44 va dans ce sens : « Près de lui se tenait la mère incomparable », et rappelle le *Stabat mater*. S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques », p. 330, semble de cet avis en affirmant que dans cette passion, la présence d'une mère est assimilée à celles de la Mère des Maccabées et de Marie au pied de la Croix.

aucune allusion mariale dans cette mention. « L'hagiographe semble mettre en rapport le nom de la mère, Maria, avec celui du fils, Marianus », commente-t-il.¹⁷² Le texte ne ferait alors que souligner la communauté de foi et de courage du fils et de la mère.

3. Origène : l'Exhortation au martyre

Dans son *Exhortation au martyre*,¹⁷³ datant de 235, Origène introduit un long récit de la passion des Maccabées, très proche de celui de 2 M dont il tire son matériau par une association de citations, de glose et de commentaires intimement mêlés. La passion des Maccabées est donnée par lui comme un exemple à suivre dans la persécution, comme le sera également l'exemple de Daniel.¹⁷⁴ L'ouvrage est en effet composé pendant une persécution qu'Eusèbe identifie avec celle de Maximin le Thrace (235–238) et dédié à Ambroise et au prêtre Protocète, menacés du martyre.¹⁷⁵

Le récit de la mort des Maccabées est placé au centre du traité¹⁷⁶ et vient à la suite d'une série de chapitres sur le crime d'apostasie et la nécessité de la confession publique.¹⁷⁷ L'exemple d'Eléazar est immédiatement précédé de mises en garde¹⁷⁸ contre les obstacles qui peuvent empêcher de mener une confession à bien : la lâcheté, la peur de souffrir¹⁷⁹ ou la raillerie du genre humain¹⁸⁰. Quels que soient

¹⁷² V. Saxer, *Saints anciens*, p. 103, n. 30.

¹⁷³ Origenes, *Werke I. Die Schrift vom Martyrium*. Buch I–IV gegen Celsus (GCS, 2), éd. P. Koetschau, Leipzig, 1899, ch. 22–27, pp. 11–24, que nous citons ici. Trad. française de G. Bardy, Paris, 1930 et S. Bouquet, in A.-G. Hammann, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne*, pp. 35–83. Sur la théologie origénienne du martyre, voir P. Bright, « Origenian Understanding of Martyrdom and its Biblical Framework », *Origen of Alexandria*, 1988, pp. 180–199; H. Crouzel, « Mort et immortalité chez Origène », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 79, 1978, pp. 33–36, et « Origène et son exhortation au martyre. Les résistances spirituelles », *Fontevraud. Colloque 1986*, 1987, pp. 19–26.

¹⁷⁴ 33. Origène a vécu toute sa vie dans la perspective du martyre. À 17 ans, il a vu son père mourir martyr sous la persécution de Septime Sévère (Eusèbe de Césarée, *H. E.* VI, 2, 6, éd. G. Bardy, SC 41, p. 84). Il subit lui-même des tortures lors de la persécution de Dèce, dont il mourut peu de temps après, cf. H. Crouzel, « Mort et immortalité », pp. 35–36.

¹⁷⁵ *H. E.* VI, 28. Sur cette datation et les deux dédicataires, voir P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, (coll. Christianisme antique 1), Paris, 1977, pp. 72–80.

¹⁷⁶ Ch. 22 : exemple d'Eléazar ; ch. 23 à 27 : exemple des sept fils et de leur mère.

¹⁷⁷ 6–21.

¹⁷⁸ 18–21.

¹⁷⁹ 18 et 21.

¹⁸⁰ 19.

les antécédents du martyr, le reniement est une souillure indélébile qui entache la vie et conduit au châtiment. Le fait d'avoir vécu une vie de chrétien exemplaire ne peut racheter le reniement final, quand bien même il s'agirait d'un homme qui « aurait souvent brillé dans les Eglises ».¹⁸¹ Eléazar, dont l'histoire est présentée par Origène « comme utile au propos », apparaît comme le héros positif, tel qu'il échappe aux écueils qui viennent d'être décrits. Par le choix d'une mort conforme « à la vie parfaite qu'il mena », il est cet homme pieux, à la vie ecclésiale irréprochable, qui n'a pas failli au seuil de la mort. Le fait « qu'il s'est avancé de son plein gré vers l'instrument de torture » s'oppose au comportement de lâcheté et de crainte devant la souffrance physique dénoncé dans les chapitres précédents, de même que sa claire vision de l'enjeu, lui qui n'a pas voulu désavouer sa vie de piété.¹⁸²

L'exemple des sept frères suit immédiatement le martyre d'Eléazar. Les deux récits sont traités comme des exemples indépendants. Le martyre des sept frères est proposé comme un second exemple possible de courageux martyr, sans qu'il soit fait de lien avec le martyre d'Eléazar. Il est précisé à leur propos qu'il s'agit de ceux dont l'histoire est consignée aux livres des Maccabées (ἐν τοῖς Μακκαβαιοῖς ἀναγραφέντες ἀδελφού) et que leur persécution eut lieu sous Antiochus, tandis que le martyre d'Eléazar est présenté sans référence à la source scripturaire. Par cette absence de liaison formelle entre les deux récits, le texte reflète la structure de 2 M, qui n'établit pas de lien explicite entre les deux relations. Le point commun entre les deux récits ne semble pas être l'appartenance à une même persécution, relatée par une même source, mais bien plutôt la valeur d'exemplarité parfaite de l'un et l'autre martyr. La mort d'Eléazar est présentée selon les termes de 2 M 6, 31 comme « un exemple de générosité et un mémorial de vertu », de même que le martyre des sept frères est un « modèle de perfection » (*παράδειγμα καλλιστον*), un mode d'emploi que le lecteur est invité à suivre s'il se retrouve un jour dans les circonstances concrètes du martyre. Ainsi, les paroles des frères Maccabées sont données à répéter telles quelles sous la torture.¹⁸³ Leur exemple sert aussi plus largement à illustrer la thèse de l'auteur, à savoir « ce que peuvent, contre les plus cruelles souffrances et les plus

¹⁸¹ 18.

¹⁸² Cf. aussi 4 M 5, 33 et 36.

¹⁸³ 22, l. 13–19, pp. 20 ; 23, l. 22–25, p. 21.

douloureuses tortures, la piété et la tendresse envers Dieu (...) »¹⁸⁴, procédé et vocabulaire qui rappelle 4 M, où l'histoire des Maccabées venait elle-même à l'appui de la thèse du traité, « la raison pieuse est souveraine des passions ».

Tandis que le martyre d'Eléazar se compose d'une vaste citation de 2 M 6, 18–31, ponctuée de courts ajouts de l'auteur, ce dernier adapte plus librement le récit de la mort des sept frères et de leur mère. Les extraits du texte biblique sont fondus dans une glose à laquelle se mêlent des commentaires. Tout en restant très près du texte, Origène introduit ainsi fort habilement sa propre vision de l'événement, se livrant à une réécriture à la fois fidèle et très personnelle. Il suit l'ordre de déroulement des six premiers martyrs de 2 M, auxquels il adjoint immédiatement le martyre du septième fils, là où 2 M 7, 20–23, interrompant la succession des supplices infligés aux frères, plaçait un éloge de la mère, rejeté chez Origène à la fin du récit. Une unité narrative du premier au septième fils est ainsi établie, le martyre du septième fils ne faisant plus l'objet d'un épisode à part. Cette unité est fortement structurée par le premier et le septième récit, tous deux largement développés, qui viennent encadrer le martyre des autres frères. Le personnage de la mère tel qu'il apparaît dans 2 M est considérablement remanié, et mis au second plan. Comme nous l'avons dit, il n'entre en scène qu'à l'occasion du récit consacré au septième fils, alors que son apparition précède le martyre de ce dernier dans 2 M. Ses deux discours de 2 M sont escamotés et il n'en reste la trace qu'à travers deux indications données à son propos. Le texte parle de « ses longues exhortations sur la patience », ce qui correspond aux paroles prononcées en 2 M 7, 21, et de sa capacité à avoir enduré la situation « à cause de l'espoir en Dieu », ce qui rappelle sa profession de foi.¹⁸⁵ Son éloge proprement dit vient à la suite de la mort du septième fils, placé comme en dehors de l'action. Ces divers remaniements contribuent à soutenir une intensité dramatique bâtie sur la succession des mises à mort qu'aucun élément narratif annexe ne vient perturber.

Contribuant à la dramatisation, on assiste à une amplification des tortures et du thème de la souffrance par rapport à 2 M. La description des tortures s'ouvre sur une prétérition : « A quoi bon dire

¹⁸⁴ 27, 1. 24–27, p. 23.

¹⁸⁵ 2 M 7, 22–23 et 27–28.

tout ce qu'ils souffrirent ? » La question est immédiatement démentie à propos du premier frère dont la succession des supplices – bassins et chaudrons embrasés, langue coupée, scalp, amputation des extrémités, finalement immersion dans un liquide bouillant – est conforme aux indications de 2 M 7, 3–5. Toutefois, le passage est marqué par une volonté rhétorique plus grande que dans celle du texte-source. Les tortures, seulement juxtaposées les unes aux autres dans 2 M, sont ici amenées par un jeu d'amplification bâti sur la répétition des intentions sadiques du roi: καὶ οὐκ ἀρκεσθείς γε τούτοις ὁ Ἀντίοχος et οὕτως δὴ ὁ Ἀντίοχος τούτοις μὴ ἀρκεσθείς, « non content de cela », qui introduit les nouvelles tortures. Cette amplification, généralisée dans le texte, va de pair avec la mention de la souffrance des martyrs, qu'Origène associe presque systématiquement aux *ultima verba* des frères. Il est précisé plus haut dans le traité que la souffrance présente un risque de reniement pour le martyr et peut être une entrave à la confession de foi.¹⁸⁶ Ce danger est rappelé à propos des Maccabées et fait partie des armes du tyran qui leur inflige la vue de leurs supplices mutuels dans le but de les faire apostasier¹⁸⁷, ce qui conduit au fait qu'ils ont subi non seulement leur propre martyre, mais aussi celui des autres.¹⁸⁸ La propension à s'attarder sur les tortures, que connaît déjà le texte d'origine, et à laquelle Origène s'abandonne sans retenue, procéderait donc de la volonté de mettre en valeur la confession de la foi, dont le supplice apparaît comme l'écrin. Le prix du témoignage rendu sous la torture est en effet supérieur à tout autre témoignage. « Il est juste que les témoins qui n'ont pas été mis à l'épreuve dans les souffrances et les tortures cèdent les premières places à ceux qui ont montré leur patience sur les chevalets, sur toutes sortes d'instruments de supplice, dans le feu. »¹⁸⁹ Origène introduit à la faveur de ces manifestations de cruauté le thème de l'amour de Dieu, qui rend seul possible l'exploit des martyrs. C'est pour l'amour de Dieu que le troisième frère supporte les tortures.¹⁹⁰ Cet amour est payé de retour par Dieu qui soutient

¹⁸⁶ « Si un homme est vaincu par sa lâcheté, ou par les souffrances qui lui sont infligées », 18. Cf. aussi 21.

¹⁸⁷ 23, l. 9–11, p. 21.

¹⁸⁸ 23, l. 26–29, p. 20.

¹⁸⁹ 16.

¹⁹⁰ 25, l. 8, p. 22: διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπην. On trouve aussi l'expression τὸ πρὸς τὸν θεὸν φίλτρον (27). Le mot est un hapax chez Origène. Il est à plusieurs reprises employé dans 4 M (13, 19 et 27 ; 15, 13), ce qui fait dire à M. Metcalfe,

les siens. A partir de 2 M 7, 6,¹⁹¹ Origène introduit le thème de Dieu agonothète, tandis que le premier martyr est déclaré athlète selon la terminologie classique des actes des martyrs depuis 4 M. La mère est dite admirable, car c'est son instinct maternel qui a été surpassé. Origène rappelait, au début du traité, que la tendresse que l'on porte à ses enfants peut être un obstacle à la confession, comme l'amour d'une épouse ou tout autre bien précieux,¹⁹² développant un discours sur les passions humaines, et plus particulièrement sur l'amour maternel dans le cas de la Mère, connu de 4 M et absent de 2 M, ce qui pourrait laisser croire qu'il connaît le Pseudo-Josèphe.

Le thème du tyran cruel est également développé en regard de celui de l'horreur des tortures. Les traits qui lui étaient déjà prêtés par 2 M, de cruauté mêlée de susceptibilité, sont grossis. Antiochus devient un être sadique dont la cruauté ne semble pas devoir être assouvie. Origène ne recule pas devant une métonymie où les chairs du premier fils se retrouvent « rôties par la cruauté du tyran »¹⁹³, reprise à propos des acolytes du roi, dits « ministres de la cruauté du tyran ». Un jeu d'affrontement est instauré entre Antiochus et les martyrs auxquels Origène confère une arrogance absente de 2 M,¹⁹⁴ à même d'exciter Antiochus, connu pour être particulièrement sensible au sarcasme¹⁹⁵. Ces éléments contribuent à la violence du récit, qui vient se placer aussi sur un plan verbal. L'annonce du châtiment du persécuteur revient successivement dans la bouche des quatre derniers frères, conformément à 2 M, mais de manière plus amplement développée chez Origène. Ainsi le thème de l'autorité temporelle, à laquelle se réduit le pouvoir du tyran, évoquée par le cinquième frère,¹⁹⁶ devient chez Origène une autorité temporaire réduite « à quelques jours », image qui en accentue la vacuité.¹⁹⁷ Cet affrontement aboutit à une inversion des rôles, le condamné devant le roi et le roi la victime. « Mais comme un roi qui donne des

« Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees », *Journal of Theological Studies* 22, 1921, pp. 268–269, qu'Origène utilise le *Traité sur la raison* dans son exhortation.

¹⁹¹ 23, l. 18–25, p. 21.

¹⁹² 11.

¹⁹³ 22, l. 15–16, p. 21 : ὑπὸ τῆς ὡμότητος τοῦ τυράννου ὀπτωμένων τῶν (...) σαρκῶν.

¹⁹⁴ Le cinquième fils et la mère se moquent de lui.

¹⁹⁵ 2 M 7, 39.

¹⁹⁶ 2 M 7, 16.

¹⁹⁷ 25, l. 19–20, p. 22.

ordres à ses sujets, il [le septième fils] rendit son jugement contre le tyran, le condamnant bien plutôt que condamné par lui ».¹⁹⁸

La notion du martyre conçu comme expiation est également retenue par Origène. Le martyre contient en lui-même un pouvoir expiatoire qu'illustrent les paroles du sixième fils : « Nous payons les châtiments de nos péchés », citation de 2 M 7, 18 qu'Origène complète par ces mots « afin d'être purifiés dans les supplices ».¹⁹⁹ Le sixième fils, parlant pour lui et pour ses frères, comprend le martyre à la fois comme le résultat de leur péché et l'épreuve purificatrice qui en permet l'annulation. Dans la théologie origénienne, le martyre fait partie des actes qui peuvent apporter la rémission des péchés avec le baptême, l'aumône, la capacité de pardonner à autrui, la conversion d'un frère, la charité et la pénitence²⁰⁰, mais aussi la chasteté ou la prière.²⁰¹ Le martyre est en effet un second baptême, comme Origène le rappelle dans l'*Exhortation* en s'appuyant sur les paroles de *Luc* 12, 50 : « Je dois être baptisé d'un baptême, et combien il me tarde qu'il soit accompli ».²⁰² Le martyre possède une valeur sacrificielle plus radicale encore que le baptême de l'eau, car il permet une rémission totale des péchés : « Baptismum enim sanguinis solum est, quod nos puriores reddat quam aquae baptismum reddidit (...) Ibi peccata dimissa sunt, hic exclusa ».²⁰³ Ailleurs dans l'œuvre origénienne, la valeur expiatoire du martyre semble dépasser le cadre du salut personnel et pouvoir bénéficier à la communauté. Le martyre s'apparente à la mort du Christ, mort expiatoire par excellence, tout entière résumée dans cette phrase de l'*Homélie sur les Nombres* : « Notre Seigneur Jésus-Christ est venu ôter le péché du monde et par sa mort, effacer nos péchés : nul ne l'ignore s'il

¹⁹⁸ 26, l. 15–19, p. 23.

¹⁹⁹ ἡμεῖς ὑπὲρ ἡμετέρων ἀμαρτημάτων δίκας τίνοντες, ὧν ἀν τοῖς πόνοις καθαρισθῶμεν, ἐκουσίως ταῦτα πάσχομεν (25, l. 23–25, p. 22).

²⁰⁰ *Hom. Lev.* II, 4, éd. M. Borret, SC 286, pp. 109–111.

²⁰¹ Cf. R. J. Daly, « Early Christian Influences on Origen's Concept of Sacrifice », *Origeniana, premier colloque international des études origénies (Montserrat, 18–21 septembre 1973)*, *Quaderni di Vetera christianorum* 12, Bari, 1975, p. 318 et L. de Lorenzi, « Sangue dei martiri e remissione dei peccati in Origene », *Sangue e antropologia nella liturgia* 4/2, Rome, 1984, pp. 1116–1117.

²⁰² 30. Ce thème est récurrent dans la littérature chrétienne (voir par exemple Tertullien, *De bapt.* XVI ; Hippolyte de Rome, *Trad. apost.* 19 ; Cyprien de Carthage, *Ad. Fort.* 4) et nous le retrouverons plus bas à propos de la mort de Septième fils chez Jean Chrysostome.

²⁰³ *Hom. Jug.* 7, 2, cf. L. de Lorenzi, « Sangue dei martiri », pp. 1117–1120.

croit au Christ.»²⁰⁴ Le martyre participe dès lors à ce pouvoir expiatoire et contribue à la purification du genre humain, bien qu'à un degré moindre.²⁰⁵ La mort du Christ a un effet global, tandis que la mort des martyrs ne rejaillit que partiellement sur l'humanité. « Nous avons été rachetés par le sang précieux de Jésus (...) ; de la même manière, le sang précieux des martyrs rachètera certains hommes », déclare-t-il.²⁰⁶

Origène n'explique pas sans quelque embarras la vertu expiatoire du martyre. « Des récits de ce genre donnent une apparence de grande cruauté au Dieu à qui de tels sacrifices sont offerts pour le salut des hommes », remarque-t-il à propos de la mort de la fille de Jephthé. Il ajoute que ces sacrifices sont mystérieux et dépassent la nature humaine.²⁰⁷ Dans *l'Homélie sur les Nombres*, il admet que « leur signification claire est réservée à celui pour qui tout est nu et découvert et au regard duquel il n'y a pas de créature invisible ». ²⁰⁸ L'action sur les démons qui, vaincus, ne pourront plus sévir, reste cependant une des explications avancées par Origène. Il a recours à l'exemple de quelqu'un qui, en détruisant un animal venimeux, se montre bienfaiteur de ceux qui auraient été ses victimes plus tard. « Il faut penser que quelque chose de ce genre est accompli par la mort des martyrs très pieux et que beaucoup sont secourus par une puissance inexprimable due à leur mort. »²⁰⁹ La rémission des péchés est une des fonctions essentielles du sacrifice, au point qu'Origène se demande dans *l'Homélie sur les Nombres* si, dans un temps de paix sans persécution, les péchés pourront être enlevés.²¹⁰ Origène a également recours à l'image sacerdotale pour expliquer le pouvoir expiatoire du martyre. Au côté du Christ qui est le Grand Prêtre, le martyr

²⁰⁴ *Hom. Nombres*, X, 2, 1, nouvelle édition de L. Doutreleau d'après l'éd. d'A. Méhat, SC 415, p. 281. Sur la valeur propre du sacrifice du Christ chez Origène, voir R. J. Daly, « Sacrifice in Origen », *Studia Patristica* 11, (Text und Untersuchungen 108), Berlin, 1972, pp. 125–129.

²⁰⁵ *Hom. Nombres*, XXIV, 1, 3, SC 461, p. 157.

²⁰⁶ *Exhort. mart.*, 50. Voir également le ch. 30.

²⁰⁷ *Com. sur Jean*, VI, 54, §278, éd. C. Blanc, SC 157, p. 341.

²⁰⁸ *Hom. Nombres* XXIV, 1, 9, SC 461, p. 167.

²⁰⁹ *Com. sur Jean*, VI, 54, §283, éd. C. Blanc, SC 157, p. 345.

²¹⁰ *Hom. Nombres* X, 2, 1, SC 415, pp. 280–281, cf. R. J. Daly, « Early Christian Influences », pp. 318–319. Voir également le *Contre Celse*, VIII, 44, pp. 269–271. Le thème est répandu dans la littérature martyrologique, voir par exemple Hippolyte de Rome, *Com. Dan.* IV, 59 (A. Schneider, *Jüdisches Erbe*, p. 132, pose du reste la question de l'influence possible du *Com. Dan.* sur ce passage de l'*Exhortation au martyre*) et Tertullien, *Ad mart.* 1.

est revêtu d'une fonction sacerdotale, que prouve sa présence au pied de l'autel dans l'*Apocalypse*. Or, la fonction sacerdotale consiste précisément à implorer le pardon des péchés du peuple et à offrir des sacrifices de purification.²¹¹

IV. POINTS DE CONVERGENCE

Le martyre du vieux prêtre, des sept frères et de leur mère tel que 2 M le présente, possède indéniablement des traces d'éléments légendaires communs à d'autres récits de l'époque maccabéenne inspirés par la persécution séleucide. Né dans ce climat, le rôle de 2 M fut toutefois spécifique dans l'histoire religieuse puisqu'il devait à la fois inspirer la Synagogue et l'Eglise au début de l'ère chrétienne, d'une part par le biais du *Quatrième livre des Maccabées* qui y puise sa source, d'autre part par sa place dans la première littérature martyrologique chrétienne. Très clairement évoqué dans la comparaison de Blandine avec la Mère des Maccabées dans la *Lettre sur les martyrs de Lyon*, le modèle maccabéen est sous-jacent dans l'ensemble de la *Lettre*, de même que dans le *Martyre de Polycarpe*. Les caractéristiques des personnages font apparaître des typologies : Polycarpe et Pothin, évêques parvenus à un grand âge, meurent à la manière du vieux prêtre Eléazar, fidèles à leur passé, lamentablement torturés en dépit de leur extrême vieillesse. Blandine est une mère spirituelle pour ses compagnons. Tandis qu'elle prend sur elle leurs tortures, elle les soutient par ses exhortations comme la mère des Maccabées assistait au martyre de ses fils en les encourageant. Comme dans 2 M, elle entretient un rapport privilégié avec le dernier des martyrs à mourir, un tout jeune homme qu'elle assiste dans sa fin comme la mère des Maccabées s'adressa tout particulièrement à son dernier fils. Du groupe des martyrs se détache ainsi la figure de la mère ou de la femme auprès du fils ou du jeune homme mourant qui resurgit dans les Passions africaines de *Montanus et Lucius et Marien et Jacob* où des mères assistent leur fils dans le martyre à la manière « maccabéenne », désignée par l'adjectif *maccabeicus*. La place éminente des tortures, une théologie de la faiblesse triomphante incarnée par la victoire du jeune âge, de la vieillesse ou de la féminité sur les forces persécutrices, les métaphores agonistiques, alimentent de la même

²¹¹ *Hom. Nombres X*, 2, 1, SC 415, pp. 280–281 *sq.* Cf. *l'Exhort. mart.*, 30.

façon ces récits. S'apprêtant à mourir en martyr, Ignace envisage sa fin comme une mort expiatoire selon la conception sacrificielle du martyre maccabéen.

Parallèlement à cette littérature qui rend compte du martyre, se développe au III^e siècle une prédication destinée à préparer les chrétiens à subir de semblables événements. Le souvenir des Maccabées inspire la prédication sur le martyre d'Hippolyte de Rome, de Cyprien et d'Origène, dans le monde latin et dans le monde grec. L'analogie entre la mort des martyrs juifs et celle que subissent les chrétiens au nom du Christ est établie sans distinction de nature. Les Maccabées jouissent de l'antériorité dans le martyre, martyre subi dans des conditions d'interrogatoire et de tortures similaires à celles qui entourent le martyre chrétien. Leur réaction fut celle que prêchent les orateurs : résistance à la douleur du supplice et proclamation de foi publique. Ils s'imposent dès lors comme des exemples en dépit du motif de leur mort, leur religiosité éprouvée suffisant à leur conférer le statut de modèles.

DEUXIÈME PARTIE

LA PANÉGYRIE DES MARTYRS MACCABÉES
AU IV^E SIÈCLE

Connus des Chrétiens depuis l'origine, les martyrs Maccabées vont faire l'objet d'un véritable culte au cours du IV^e siècle, comme l'attestent à la fois les martyrologes et les discours panégyriques prononcés en leur honneur à partir de cette époque. La plus ancienne trace de la fête chrétienne des Maccabées est donnée par le Martyrologue syriaque de Wright dont nous avons parlé dans la première partie et dont nous avons vu qu'il peut remonter jusqu'à 362. Le martyrologue place la fête au 1^{er} août, comme la plupart des martyrologes postérieurs.¹ Les éloges qu'ont consacrés Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome aux Maccabées sont des discours tenus à l'occasion de cette cérémonie, qui apparaît comme l'une des nombreuses fêtes en l'honneur des martyrs anciens et nouveaux qui se développent au IV^e siècle.² Le *Discours* 15 souligne l'annualité de la fête des Maccabées, martyrs honorés « de ces pompes et de ces fêtes annuelles (ἐτησίοις ταύταις (...) πομπαῖς τε καὶ πανηγύρεσι) »;³ confirmant par cette remarque l'inscription de la fête dans la liturgie chrétienne, les solennités des martyrs, mais aussi des saints, revenant annuellement et à date fixe.⁴ Les homélies de Jean Chrysostome ne laissent pas

¹ Nombre d'autres martyrologes généraux et locaux attestent en effet de la fête dans le monde chrétien (cf. H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium hieronymianum ad recensionem H. Quentin, Acta sanctorum novembris*, Tomi II, pars posterior. Bruxelles, 1931, pp. 408–409). Les plus importants et en même temps les plus anciens sont le martyrologue hiéronymien (éd. J.-B. de Rossi et L. Duchesne dans le tome II, 1^{re} partie, du mois de novembre des *Acta Sanctorum* (Bruxelles, 1894, pp. 1–150), le synaxaire de l'Eglise de Constantinople (éd. H. Delehaye, formant le propylée des *Acta Sanctorum* de novembre (Bruxelles 1902, col. 859–862) et le calendrier de Carthage (*DACL*, t. VIII, col. 642–645 et t. X, col. 2576–2581). Mais on la trouve également au calendrier de Naples (*DACL*, t. II, col. 1586 et fig. 1864–1865), au calendrier mozarabe (H. Delehaye, *Commentarius*, p. 409), au calendrier d'Abou'l-Barakât (cf. E. Tisserant, « Le calendrier d'Abou'l-Barakât », *Patrologia orientalis* X, fasc. 3, Paris, 1915). Les ménologes grecs, ainsi que la plupart des ménologes syriaques (voir F. Nau, *Un martyrologue et douze ménologes syriaques*, *Patrologia orientalis*, tome X, fasc. 1, Paris, 1915) et coptes-arabes (voir F. Nau, *Les ménologes des évangeliaires coptes-arabes*, *Patrologia orientalis*, tome X, fasc. 2, Paris, 1915, p. 209) signalent également la fête des Maccabées le même jour. On trouve aussi en quelques occasions les dates du 8 août, 1^{er} octobre, 15 octobre ou 1er décembre, cf. J. Oberman, « The Sepulchre », p. 251.

² Les martyrs sont « ceux à qui nous rendons de grands honneurs et dont nous célébrons la fête (ὧν αἱ μεγάλαι τιμαι καὶ πανηγύρεις) », déclare Grégoire dans le *Contre Julien*, Disc. 4, 69. Sur le développement du culte des martyrs, cf. H. Delehaye, *Les origines*, p. 60–119 ; M. Harl, « La dénonciation », p. 435.

³ 913, 12–13.

⁴ L'annualité d'une fête est une caractéristique habituellement relevée par Grégoire.

non plus de doute sur les circonstances du discours. Il s'agit de la même fête des Maccabées qui devait revêtir à Antioche une forme particulièrement éclatante, due à l'existence du tombeau des martyrs. Chrysostome ouvre ainsi l'homélie de la vigile de la fête par cet éloge de la solennité : « Comme la ville brille et explose de joie pour nous, et comme la présente journée est la plus éclatante de toute l'année ! »⁵ Au-delà de l'amplification rhétorique – puisqu'il est évident que le calendrier contient des fêtes plus importantes que celle de ces martyrs, à commencer par la fête de Pâques – il faut voir dans cet exorde la manifestation de l'importance que Chrysostome entend conférer au culte des Maccabées et qui correspond probablement à une réelle popularité des martyrs. On sait en effet par une autre de ses remarques que cette fête était très courue, la campagne se transportant tout entière à Antioche pour la panégyrie,⁶ ce qui atteste de la force d'attraction locale du sanctuaire⁷. Dans une lettre de 388, Ambroise de Milan relate l'altercation survenue entre des moines qui se rendaient à la fête des Maccabées et des Valentiniens qui voulaient les empêcher.⁸ *L'Homélie sur Eléazar et les sept enfants* est également dictée par le calendrier liturgique et a été prononcée la veille de la fête des Maccabées, à laquelle l'orateur invite les auditeurs à se rendre.⁹

Le *Discours* 15, les homélies de Chrysostome, sont-ils pour autant seulement composés parce que la panégyrie, bien installée, les y invite, le calendrier justifiant seul alors la prise de parole, ou bien assiste-t-on au travers de ces homélies à la naissance du culte officiel des Maccabées ? Certains enjeux spécifiques poussent-ils les orateurs à orienter d'une manière ou d'une autre la prédication dispensée à leur sujet ? Le culte maccabéen, en raison de son enracinement juif, n'a pu se développer que par la volonté de l'Eglise officielle, sans

Ainsi, le *Discours* 24 s'adresse à ceux qui ont l'habitude de célébrer « tous les ans les fêtes et les assemblées solennelles en l'honneur de Cyprien » (*ταῖς δι’ ἔτους τιμῶντες ἐκεῖνον τιμοῖς τε καὶ πανηγύρεσι Κυπριανόν*), de même, c'est à la « fête annuelle » des martyrs d'Arianze (*τοῖς ἀγίοις μάρτυσι τὴν δι’ ἔτους τιμήν*) que Théodore est invité (*Lettre* 122, t. II, éd. P. Gallay, Paris, 1967, p. 13, cf. J. Mossay, *La mort*, p. 242), autant de formules qui accréditent le caractère liturgique et commémoratif des panégyries.

⁵ 617, 1–3.

⁶ *Homélie sur les saints martyrs* 1 (PG 50, 647), cf. *infra*, p. 121.

⁷ Cf. P. Maraval, *Lieux saints*, p. 106.

⁸ Ambroise de Milan, *epist. extra coll.*, 16, CSEL 82, 3, éd. M. Zelzer, p. 170, cf. G. Nauroy, « les frères Maccabées », p. 217.

⁹ 525, 45–47.

laquelle la panégyrie qu'atteste notre corpus n'aurait pu se mettre en place. Comment cette appropriation des martyrs juifs par l'Eglise s'est-elle passée ? La possession d'homélies qui ont pu être composées dans un intervalle de trente ans, en différents lieux – la campagne cappadocienne, la capitale syrienne, mais aussi la capitale de l'Empire – est une source privilégiée pour l'histoire hagiographique. Nous examinerons ici l'environnement historique de ces discours de manière à suivre le développement du culte des Maccabées au cours de cette période à travers notre corpus. Même si le *Discours* 15 peut attester d'une antériorité du culte par rapport à la prédication des *Homélies* 1 et 2, nous évoquerons d'abord ces dernières pour avoir pris place à Antioche, ville qui possédait le tombeau des Maccabées et qui dut être, pour cette raison, le foyer du développement du culte. Nous examinerons ensuite les circonstances qui ont pu marquer la rédaction du *Discours* 15, écrit probablement à Nazianze, du moins dans sa première forme, sous le règne de Julien, dont il n'est pas exclu que la figure plane sur le discours. *L'Homélie sur Eléazar et les sept enfants*, probablement constantinopolitaine, permettra de considérer l'évolution de la prédication chrysostomienne sur les Maccabées, notamment dans ses éventuels rapports avec le *Discours* 15, dont elle éclaire peut-être en certains points la prédication, spécifiquement adressée au peuple de Constantinople lorsque Grégoire précède Jean sur le siège épiscopal. Une brève présentation de chacun des textes précédera l'exposé des circonstances historiques de ces prises de paroles.

CHAPITRE 1

LE CULTE DES MACCABÉES À ANTIOCHE

I. LES *HOMÉLIES 1 ET 2 SUR LES MACCABÉES* DE JEAN CHRYSOSTOME

1. *L'Homélie 1*

L'exorde est tout entier bâti sur le thème de la lumière. D'emblée l'importance du sujet est soulignée au moyen d'une amplification : la fête des Maccabées est le jour le plus lumineux de l'année.¹ Le thème de la lumière est repris dans l'éloge des reliques des martyrs qui suit immédiatement cette première exclamation² :

Grâce à eux, la terre est aujourd'hui plus vénérable que le ciel. Ne me parle pas de la poussière, ne tiens pas compte de la cendre et des os consumés par le temps, mais ouvre les yeux de la foi et regarde la puissance de Dieu postée à leurs côtés, la grâce de l'esprit qui les entoure, la gloire de la lumière céleste qui les enveloppe.³

Par un renversement volontaire qui exprime l'importance du culte des reliques, la décomposition des corps, matérialisée par la poussière, la cendre et les os, est magnifiée par l'image de la lumière qui irradie, que l'on retrouve ensuite présente dans la comparaison des reliques avec le soleil et les astres⁴, le trésor d'une tombe royale mettant en fuite des brigands⁵ et les pierres précieuses d'une couronne impériale⁶. A travers ce réseau d'images, c'est la puissance des martyrs contre les forces du mal et la récompense éternelle qui sont

¹ L'éloge de la fête du jour est un des topoi des exordes des panégyriques. Les mots «jour» ou «aujourd'hui» sont ainsi placés en tête du discours pour marquer l'importance du temps particulier célébré, cf. M. Harl, «La dénonciation», p. 434.

² Il est à noter que les oraisons funèbres profanes peuvent également s'ouvrir sur l'évocation de la tombe, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 65–66.

³ 617, 7–14.

⁴ 617, 1–7, 14–18.

⁵ 617, 18–618, 14. Sur cette image symbolique du pouvoir apotropaïque des reliques, voir plus généralement G. J. M. Bartelink, «Les démons comme brigands», *Vigilae Christianae* 21, 1967, pp. 12–24.

⁶ 618, 14–20. Cf. 622, 35–38.

désignées, pour qui sait voir dans les reliques la trace d'un combat mené par le Christ lui-même.⁷

L'éloge collectif des Maccabées⁸ est amorcé dans la continuité de l'image d'un combat mené par et pour le Christ. L'orateur défend l'idée que le martyre constitue un triomphe de la faiblesse sur la force permis par le Christ. Cette thèse est introduite au moyen d'une comparaison du martyre avec les combats profanes⁹ qui permet celle des Maccabées avec des athlètes entraînés par un Christ agonothète¹⁰. Les Maccabées sont présentés comme la preuve de la toute-puissance divine : « Ces actes extraordinaires, nouveaux et dont jamais le récit ne circula, [dit le Christ], j'y apporterai du crédit par les faits eux-mêmes ».¹¹ L'éloge des Maccabées se trouve donc subordonné à une démonstration dogmatique comme dans 4 M,¹² où l'exemple des martyrs constitue l'illustration de la thèse générale du traité. A l'éloge général des martyrs, où domine déjà le personnage de la mère, succède un éloge¹³ particulier intégralement consacré à cette figure maternelle, présentée comme l'exemple le plus abouti de la thèse générale, la mère des Maccabées étant décrite comme la créature la plus faible de toutes, non seulement en tant que femme, mais en tant que femme âgée et mère de famille. L'éloge de la Mère est composé des descriptions de son martyre et de sa foi, suivies d'un récit de sa mort volontaire,¹⁴ décrite comme la conséquence finale de la mort de ses fils, sûre qu'elle était de les savoir sauvés dans l'autre monde. L'épilogue est tout entier consacré à la parénèse.¹⁵ L'imitation des martyrs est située au niveau de la lutte contre les passions. Une courte prière et une doxologie ferment le discours.

2. *L'Homélie 2*

L'homélie s'ouvre sur un exorde¹⁶ de la facture la plus classique : l'orateur capte l'attention en montrant son désarroi devant l'impos-

⁷ 618, 5 *sq.* Nous revenons plus bas, pp. 131–133, sur le motif important de la figure du Christ dans l'homélie.

⁸ 618, 20–619, 14.

⁹ 618, 20–26.

¹⁰ 618, 29–619, 49.

¹¹ 619, 8–10.

¹² Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 12–13.

¹³ 619, 50–622, 51.

¹⁴ 622, 24–51.

¹⁵ 622, 51–624, 3.

¹⁶ 623, 1–624, 4.

sibilité de louer convenablement d'aussi hautes figures que les sept martyrs, se comparant à un homme cupide qui voudrait boire à l'embouchure de sept sources d'or.¹⁷ Chrysostome aime habituellement à comparer les martyrs à une source vivifiante. Comme l'eau, les martyrs, les reliques et les tombeaux répandent la vie.¹⁸ Le nombre sept fait sans doute référence aux sept frères. On retrouve ce même procédé dans l'exorde de l'*Homélie sur les Quarante martyrs* de Basile de Césarée, où l'orateur déclare être en présence d'une source à quarante bouches. Chrysostome résout la difficulté de parler en invoquant la nécessité de la prise de parole ainsi que la bonne volonté qui est la sienne, comptant sur la magnanimité des martyrs, qui ne saurait être moindre que celle de Dieu. On retrouve ici un des thèmes des hymnes où les rhéteurs déclarent, sur le modèle d'une célèbre citation d'Hésiode, qu'ils n'entreprendront l'éloge des dieux que selon leurs moyens, arguant de l'idée que l'éloge est un devoir sacré et que les dieux agrément toutes les offrandes même les plus modestes.¹⁹ Une citation de Luc 21, 2–4, concernant la veuve qui n'avait que deux oboles, néanmoins agréées par Dieu, corrobore le propos.²⁰ L'exorde s'achève sur une annonce de l'éloge. Comme l'éloge de la veille qui fut consacré exclusivement à la Mère, Chrysostome invoque la nécessité d'opérer ici encore une sélection parmi les martyrs des sept fils, tout en soulignant que la Mère réapparaîtra inévitablement dans le discours. Par une feinte rhétorique, il en appelle à l'assistance de l'auditoire sur le choix à opérer entre les sept frères, occasion de souligner le chœur qu'ils forment entre eux. Son choix se porte sur le plus jeune, égal à ses frères et au vieillard. Ce développement sur les sept frères sert essentiellement d'introduction à la figure du septième fils, auquel l'orateur consacre une importante partie de cette seconde homélie.²¹ Il fait l'éloge de la participation volontaire du garçon au supplice, supplice qui a lieu sous les yeux de sa Mère.²² L'éloge de cette dernière est alors abordé par le biais

¹⁷ 623, 7–13.

¹⁸ *Homélie sur Eustathe*, PG 50, 600, 42, cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, pp. 25–27.

¹⁹ Hésiode, *Travaux*, 336, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 664, n. 21.

²⁰ Cf. aussi *Mc* 12, 42–44. Cet exemple est cher à Jean Chrysostome qui l'utilise en de multiples occasions dans ses homélies pour mettre en valeur l'importance de l'intention, cf. la note que consacre à ce sujet L. Brottier dans l'édition de ses *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 380.

²¹ 624, 5–625, 10.

²² 624, 12–14.

des encouragements qu'elle dispensa à son fils, preuve du grand courage qui fut le sien.²³

Dans l'épilogue,²⁴ Chrysostome déclare devoir céder la parole à un maître.²⁵ La parénèse, qui prend la forme d'une prière adressée à la Mère, offre son exemple à l'imitation des hommes et des femmes de toute condition, y compris les plus vertueux, afin qu'un même combat les fasse la rejoindre au jour du jugement. L'auteur étend la prière aux enfants et à Éléazar, dont la constance est pour la première fois soulignée. L'exorde se termine sur l'assurance d'une récompense pour ceux qui auront foi dans l'intercession des martyrs et qui auront dompté leurs passions en temps de paix dans l'attente d'un vrai martyre. Le discours s'achève sur une courte doxologie.

II. EMPLACEMENT DE LA PRÉDICATION

1. *La tombe du Kerateion à Antioche*

Nous l'avons vu, l'exorde de l'*Homélie 1 sur les Maccabées* évoque les corps des Maccabées, réduits à l'état de poussière, de cendre et d'os consumés par le temps.²⁶ La mention explicite du corps des martyrs qui reposent (*μαρτύρων σώματα κείμενα*)²⁷ indique que l'assistance se trouve réellement en présence de leur sépulture. On ne peut dès lors exclure que Chrysostome fasse allusion à la tombe du Kerateion, évoquée par le martyrologue de Wright.²⁸ Selon une tradition reposant sur une description topographique d'Antioche du VI^e siècle, connue par le *manuscrit arabe 286* de la Bibliothèque vaticane,²⁹ la synagogue qui avait initialement abrité cette tombe³⁰ aurait été transformée en église, ce qui rend l'hypothèse de la réunion des chrétiens autour de la tombe encore plus plausible. Voici la description que donne le texte du manuscrit :

²³ 625, 11–626, 20.

²⁴ 626, 20–626, 55.

²⁵ 626, 20–23.

²⁶ 617, 10–11.

²⁷ 618, 1–2. Cette deuxième mention des corps, plus explicite encore que la première, exclut à nos yeux la simple possibilité d'un effet rhétorique, contrairement à ce que suggère M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 185, n. 58.

²⁸ Cf. *supra*, pp. 56–57.

²⁹ On trouvera une description du manuscrit par le Card. Rampolla, son découvreur, dans « Martyre et sépulture », p. 390 et H. Leclercq, « Antioche », col. 2395–2397. D'après Rampolla, l'auteur était probablement chrétien.

³⁰ Cf. la première partie, pp. 55–62.

Dans cette ville est un grand édifice que la population, après avoir embrassé la foi du Christ, convertit en église sous le vocable de Sainte-Ashmunit. Cette église était appelée maison de prière par les Juifs et était située à l'ouest près du sommet de la montagne. Elle fait l'effet d'être suspendue dans les airs ; au-dessous se trouvait une sorte de crypte avec des tombeaux, à laquelle on accède au moyen d'escaliers. Cette église renferme le tombeau d'Ezra, prêtre, et ceux d'Ashmunit et de ses sept fils, que le roi Agappius avait mis à mort à cause de leur foi ; et ils sont enterrés dans ce souterrain.³¹

Le texte décrit un monument de grandes proportions, rendu par le mot *kasr* qui désigne en arabe toute construction remarquable, généralement une habitation vaste et somptueuse comme un palais ou une résidence construits en pierre.³² Il est indiqué que le lieu avait d'abord été « une maison de prière pour les Juifs », expression qui correspond exactement au mot grec προσευχή, lieu où les Juifs tenaient des assemblées de prière et qui était suffisamment vaste pour accueillir toute une communauté.³³ Le lieu de culte juif était bâti sur les tombes d'« Ezra, prêtre, et ceux d'Ashmunit et de ses sept fils » où l'on reconnaît aisément les Maccabées. Ezra, hormis les deux premières lettres supprimées, représente les éléments radicaux d'Eléazar.³⁴ Cette énumération se retrouve dans *La Vie arménienne de Marutha* qui mentionne également devant ces tombeaux « saint Eliazar et Shmawon et ses fils qui subirent le martyre ».³⁵ Un témoignage

³¹ Traduction française de la traduction italienne du card. Rampolla, p. 390. (Le texte original est reproduit p. 51 du texte italien). E. Bikerman, « Les Maccabées », p. 74, reproduit la traduction française d'Olga de Lebedew, *Récit de voyage d'un Arabe*, Saint-Pétersbourg, 1902, p. 85, légèrement différente. Il existe aussi une édition italienne d'I. Guidi, *Una descrizione araba di Antiochia*, Rendiconti della Accademia dei Lincei, V, 6, p. 137 *sq.*

³² Cf. card. Rampolla, « Martyre et sépulture », p. 391.

³³ Flavius Josèphe, *Autobiographie*, 277, décrit une réunion à Tibériade: συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχὴν μέγιστον οἴκημα καὶ πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον (« tous se réunissent dans la maison de prière, vaste édifice capable de contenir une foule immense »). Sur les diverses interprétations du sens exact de προσευχή, et ses différences éventuelles avec le terme de synagogue, le premier étant surtout employé dans la diaspora, voir T. Kraabel, « The Diaspora Synagogue : Archeological and Epigraphic Evidence since Sukenik », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.19.1, Berlin, New York, 1979, pp. 492–493 et L. I. Levine, « The Nature and the Origin of Palestinian Synagogue Reconsidered », *Journal of Biblical Literature* 115, 1996, pp. 429–430.

³⁴ Cf. Card. Rampolla, « Martyre et sépulture », p. 391. Il y a en revanche une erreur sur le roi Agappius, au lieu d'Antiochus, qui ne s'explique pas à première vue par une faute de lecture.

³⁵ R. Marcus, « The Armenian Life of Saint Marutha of Maipherkat », *HTR* 25, 1932, p. 57, cf. M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 179. Sur ces

contemporain du manuscrit arabe, celui du Pèlerin de Plaisance, établi vers 560–570, signale également ce lieu :

(...) nous sommes allés à Antioche la grande, où reposent saint Babylas évêque et les trois enfants, sainte Justine, saint Julien et les frères Maccabées – neuf tombeaux, et au-dessus de chaque tombeau sont suspendus les instruments de leurs supplices.³⁶

(...) *venimus Antiochiam majorem in qua resquiescit sanctus Babylas episcopus et tres parvuli, et sancta Iustina, et sanctus Julianus et fratres macchabaei, hoc enovem sepulchra et super uniuscuiusque sepulchrum pendet tormenta ipsorum*³⁷

Certains commentateurs ont compris que le pèlerin parlait d'un seul et unique lieu, s'étonnant dès lors du nombre des tombeaux, puisque même en comptant saint Babylas et les Trois enfants dans un seul tombeau, on obtiendrait dix sépulcres.³⁸ Or, il ne fait pas de doute que le visiteur signale certains des martyrs d'Antioche, tous sanctuaires confondus, dont on connaît d'ailleurs les différentes localisations.³⁹ Il faut donc croire que le chiffre neuf se rapporte seulement aux tombeaux des frères Maccabées auxquels devaient être adjoints ceux d'Eléazar et de leur mère.⁴⁰ Il est à noter que d'après le *manuscrit arabe*, le sépulcre antiochien contenait également toutes sortes de

différentes translittérations, voir *supra*, p. 60, n. 135. Les Maccabées resteront groupés lors des translations de leurs reliques au cours de l'histoire comme en atteste leur tombeau à Saint-Pierre-aux-Liens. Bien que ne contenant que sept cases, les tablettes de plomb trouvées avec le reliquaire mentionnent toutes deux les *osse et cineres sanctorum septem fratrum Machabeorum et amborum parentum eorum ac innumerabilium aliorum sanctorum*. Ces tablettes sont peut-être médiévales (H. Leclercq, *Analecta Bollandiana* 17, 1898, p. 358). Elles témoignent de la transmission en Occident de l'image d'Eléazar en père des Maccabées.

³⁶ Trad. P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e–VII^e siècle)*, Paris, 1996, p. 235.

³⁷ §47, 1. Voir l'édition de C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra santa del 560–570*, Milan 1977, p. 233. Nous donnons ici le texte de la *recensio prior* (attestée par deux manuscrits des VIII^e–IX^e siècles: *Sangallensis* 133 et *Rhenaugiensis* 73). La *recensio altera*, dont l'édition s'appuie sur seize manuscrits allant du IX^e au XVII^e siècles (pp. 47–58), donne un texte sensiblement différent : « (...) et fratres macchabaei, hoc est *septem sepulchra et super uniuscuiusque sepulchrum scriptae sunt passiones illorum* ». H. Leclercq, « Antioche », col. 2379, propose de lire *sculptae* au lieu de *scriptae*, l'inscription d'un long texte épigraphique qu'entraîne la mention de « passions » n'étant pas plus dans les usages des premiers siècles que l'ostension des instruments de torture, alors qu'il existe plusieurs exemples de *martyria sculptés*, représentant les supplices des martyrs.

³⁸ Fr.-M. Abel, *Maccabées*, p. 383 et H. Leclercq, *Analecta Bollandiana* 17, 1898, p. 358.

³⁹ Cf. P. Maraval, *Lieux saints*, pp. 337–342.

⁴⁰ H. Leclercq, *ibid.*

reliques de l'Ancien Testament, ce qui offre un exemple original d'une concentration thématique de reliques autour de la Bible.⁴¹

D'après le *manuscrit arabe*, il est donc possible que la synagogue du Kerateion et l'église des Maccabées ne soient qu'un seul et même monument. Quelle est la valeur de cette identification ? Du point de vue de la localisation, la situation de l'église d'Ashmunit peut convenir à ce quartier.⁴² En effet, sa position dominante dans la ville, au sommet de la montagne, est compatible avec ce que nous savons du Kerateion qui, s'il s'étendait jusqu'au Rhodion, devait occuper une partie du flanc sud du Mont Silpius. Le fait que le texte indique l'ouest n'est pas non plus un obstacle, cette indication reflétant probablement la tendance que l'on trouve dans la plupart des sources littéraires sur Antioche à nommer le nord ce qui est le nord-est. L'ouest ici serait alors le sud.⁴³ On sait que la montagne était bâtie en zone résidentielle du côté du Phyrminus,⁴⁴ avec notamment des villas et des bains construits en étages⁴⁵. La plante du caroubier, qui, comme nous l'avons vu, a pu donner son nom au quartier du Kerateion,⁴⁶ est connue pour aimer les interstices rocheux et pourrait donc être également l'indice d'un environnement montagneux.

⁴¹ Le texte indique qu' « on conserve dans cette église le manteau du prophète Moïse, le bâton de Josèphe, fils de Noûn, à l'aide duquel il sépara les eaux du Jourdain, et les débris de la Table de la Loi. Sous ce caveau, il s'en trouve un autre, où l'on conserve le couteau avec lequel Jephthé sacrifia sa fille, et les clés de l'Arche d'Alliance ainsi que d'autres objets sacrés », trad. O. de Lébédew, *Récit de voyage d'un Arabe*, p. 85.

⁴² Pour H. Leclercq, « Antioche », col. 2376, suivi par F.-M. Abel, *Maccabées*, p. 382, la description du manuscrit arabe correspond aux indications de Procope sur le Kerateion. Les deux critiques s'appuient également sur l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* de Chrysostome (PG 63, 530) pour démontrer l'éloignement du Kerateion, ne tenant pas compte que cette homélie est constantinopolitaine (cf. *infra*, pp. 158–162).

⁴³ Cf. G. Downey, « Seleucid Chronology », p. 177, n. 23. Libanios (*Or.* XI, 196), par exemple, dit que la rue principale d'Antioche va d'est en ouest alors qu'elle est orientée nord-est/sud-ouest. Il place de même Daphné à l'ouest de la ville (*Or.* 2, 196, 198, 204, 233, 250). Ces indications devaient refléter un usage local, familier de ses auditeurs. G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 608–611, pense que l'orientation de la rue principale pouvait laisser croire que le soleil s'y levait à l'est en été. Malalas donne tantôt la bonne orientation, tantôt l'orientation conventionnelle. Evagre, Procope, la *Vie de Saint Syméon Stylite le Jeune* placent correctement le sud. L'orientation d'Antioche est restée imprécise jusqu'en 1920 : sur la carte de l'armée française, reproduite dans le guide bleu de Palestine et Syrie de 1932, la grand'rue est orientée nord-sud. La première carte correcte a été éditée par le Lt.-Col. Jacquot en 1931, cf. G. Downey, *ibid.* Sur le Rhodion, voir *supra*, p. 57 n. 126.

⁴⁴ A. J. Festugière, *Antioche païenne*, p. 42.

⁴⁵ G. Downey, *A History of Antioch*, p. 17.

⁴⁶ Cf. *infra*, p. 57, n. 125.

Le fait que l'église s'appuyait sur une cavité est également typique de la topographie du Silpius, qui était rempli de grottes recherchées par les ascètes.⁴⁷ La description que fait Renan de la ville *intra muros* semble correspondre exactement à cette situation : « Antioche avait, au-dedans des murs, des montagnes de sept cents pieds de haut, des rochers à pic, des torrents, des précipices, des ravins profonds, des cascades, des grottes inaccessibles; au milieu de tout cela, des jardins délicieux. »⁴⁸

2. *L'hypothèse du sanctuaire de Daphné*

L'identification de l'église des Maccabées avec la synagogue du Kerateion ne fait pourtant pas l'unanimité. Prenant une position radicalement opposée à l'opinion courante, M. Vinson⁴⁹ a proposé d'identifier cette église avec un lieu saint juif de Daphné dénommé « La Matrone » qu'évoque Chrysostome dans les *Homélies contre les Juifs* :

Il en est de même de la synagogue. S'il n'y a point là d'idoles, les démons habitent cependant ce lieu. Je ne le dis pas seulement de la synagogue qui est ici, mais je le dis aussi de celle de Daphné : c'est là que se trouve le plus affreux gouffre, qu'on appelle la Matrone. J'ai entendu dire que beaucoup de gens montent à ce lieu et dorment auprès. Mais à Dieu ne plaise que je leur donne jamais le nom de fidèles ! Pour moi, le sanctuaire de la Matrone et celui d'Apollon sont également impurs.⁵⁰

⁴⁷ G. Downey *A History of Antioch*, p. 411.

⁴⁸ E. Renan, *Les Apôtres*, in *Oeuvres complètes* IV, éd. d'H. Psichari, Paris, 1949, p. 605. Cette description doit cependant être tempérée par les détails donnés par Libanios dans l'*Antiochikos* (Or. XI, 196 *sq.*) : « La cité n'a point franchi de précipice ni de gouffre, elle n'en a point admis dans son sein, elle n'a pas, profitant de la moindre arête entre les creux de la montagne, fait se dresser les unes sur les autres, menaçantes comme le rocher de Sisyphe, des maisons superposées. » (Trad. de A. J. Festugière, *Antioche païenne*, p. 23). Libanios fait sans doute allusion à un stade de développement où la ville était encore peu étendue au-delà de la muraille de Tibère.

⁴⁹ M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », pp. 179–186.

⁵⁰ 1, 6 (PG 48, 851–852) : Τὸ αὐτὸ τοίνυν καὶ περὶ τῆς συναγωγῆς λογιστέον. Εἰ γὰρ καὶ μὴ εἴδωλον ἔστηκεν ἐκεῖ, ἀλλὰ δαιμονες οἰκοῦντι τὸν τόπον. Καὶ τούτῳ οὐ περὶ τῆς ἐνταῦθα λέγω συναγωγῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐν Δάφνῃ· πονηρότερον γὰρ ἐκεῖ τὸ βάραθρον, ὃ δὴ καλοῦσι Ματρώνης. Καὶ γὰρ πολλοὺς ἡκουσα τῶν πιστῶν ἀναβαίνειν ἐκεῖ, καὶ παρακαθεύδειν τῷ τόπῳ. Ἀλλὰ μὴ γένοιτο ποτε τούτους πιστοὺς προσειπεῖν. Έμοὶ καὶ τὸ Ματρώνης καὶ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ὄμοιώς ἔστι βέβηλον.

Le fait que les gens montaient dormir (*παρακαθεύδειν*) auprès de cette grotte⁵¹ pourrait être la trace d'un rite d'incubation destiné à obtenir des guérisons.⁵² La fréquentation du lieu est en tout cas mentionnée parmi les pratiques judaïsantes dénoncées par Chrysostome :

Si quelqu'un d'entre vous, présent ou absent, va à la fête des Trompettes, ou fréquente la synagogue, ou monte au sanctuaire de la Matrone, ou participe au jeûne, ou prend part au sabbat ou observe quelque autre rite judaïque, petit ou grand, je resterai pur de votre sang à tous.⁵³

Les mêmes reproches, couplés avec la dénonciation de pratiques païennes, sont adressés aux fidèles dans la troisième *Homélie sur Tite*. La grotte de la Matrone fait là encore partie des lieux prohibés :

Que dira-t-on de ceux qui pratiquent le même jeûne, de ceux qui observent le sabbat, de ceux qui s'en vont à l'écart dans les lieux consacrés par ces gens, je veux parler de celui qui est à Daphné, que l'on appelle la grotte de la Matrone, de celui qui est en Cilicie, que l'on appelle le sanctuaire de Cronos ?⁵⁴

M. Vinson a proposé d'identifier cette « Matrone » juive aux pouvoirs guérisseurs avec la Mère des Maccabées, cette dénomination

⁵¹ Chrysostome désigne l'endroit comme « grotte » ou « gouffre de la Matrone » (*τὸ τῆς Ματρώνης λεγόμενον σπήλαιον / τὸ βάραθρον, ὃ δὴ καλοῦσι Ματρώνης*). Le même vocabulaire sert à désigner péjorativement les synagogues dans les *Homélies contre les Juifs*. Dans l'*Homélie 5, 12* (PG 48, 904), l'évocation de la synagogue des faubourgs, donc celle de Daphné, entraîne la comparaison biblique de la grotte de voleurs (*Jr 7, 11*) (*τὰ σπήλαια τῶν λῃστῶν, τὰ τῶν δαιμόνων καταγάγα*). La proximité géographique de la grotte de la Matrone a pu influencer cette image. Dans l'*Homélie 6, 7* (PG 48, 915, 3) et dans l'*Homélie 1, 3* (PG 48, 847, 19), la synagogue est encore appelée « grotte de voleurs (*σπήλαιον λῃστῶν*) » et « précipice et gouffre de perdition totale (*ἀπωλείας ἀπάστης κρημνὸν καὶ βάραθρον*) ». Il est plus difficile ici d'établir un lien avec la Matrone dans la mesure où Jean ne précise pas de quel lieu il parle.

⁵² Sur le sommeil, medium guérisseur, voir P. Brown, « Eastern and Western Christendom in Late Antiquity : A parting of the Ways », *The Orthodox Churches and the West, Studies in Church History 13*, éd. D. Baker, Oxford, 1976, pp. 18–19 et P. Maraval, *Lieux saints*, pp. 224–229.

⁵³ 1, 8, PG 48, 855 : 'Εάν τις ἢ τῶν παρόντων ὑμῶν, ἢ τῶν ἀπόντων, πρὸς τὴν θεωρίαν ἀπέλθῃ τῶν σαλπίγγων, ἢ εἰς τὴν συναγωγὴν ἀπάντῃ, ἢ εἰς τὰ Ματρώνης ἀνέλθῃ, ἢ νηστείᾳ κοινωνήσῃ, ἢ σαββάτῳ μετάσχῃ, ἢ ἄλλῳ τι μικρὸν ἢ μέγα Ἰουδαιικὸν ἔθος ἐπιτελέσῃ, καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος ὑμῶν πάντων.

⁵⁴ *Homélie sur Tite 3, 2*, (PG 62, 679, 6–11) : Τί ἀν εἴποι τις περὶ τῶν τὰ αὐτὰ νηστεύοντων αὐτοῖς, περὶ τῶν σαββατιζόντων, περὶ τῶν εἰς τόπους ἀπερχομένων ἐκείνοις ἀφιερομένους, τὸν ἐν Δάφνῃ λέγω, τὸ τῆς Ματρώνης λεγόμενον σπήλαιον, τὸν ἐν Κιλικίᾳ τόπον τοῦ Κρόνου λεγόμενον ; Cronos est une divinité indigène, adorée nulle part ailleurs en Orient, cf. L. Robert, *A travers l'Asie mineure*, Athènes, 1980, p. 425, n. 17 et P. Chuvin, *Chroniques des derniers païens : La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990, p. 305, n. 61.

étant pour elle une romanisation du nom d’Ashmûnit.⁵⁵ Selon la lecture qu’elle fait du *manuscrit arabe*, auquel elle adjoint le témoignage de *La vie arménienne de Marutha*⁵⁶, l’endroit aurait été transformé en chapelle de Sainte-Ashmunît vers le V^e siècle, le lieu étant toujours juif à l’époque de Chrysostome selon le témoignage des *Homélies contre les Juifs*.⁵⁷ L’église décrite par le manuscrit arabe comme située en hauteur, correspondrait à la grotte de la Matrone où Chrysostome précise que l’on devait se rendre en montant (ἀναβαίνειν). En voulant mettre en évidence l’existence de ce culte à Daphné, M. Vinson écarte la possibilité qu’un tombeau contenant les reliques ait existé à Antioche même. Pour elle, Antioche disposait d’une église des Maccabées entièrement neuve, que décrit saint Augustin dans le sermon 300 consacré à l’elogie des Maccabées :

On affirme que la basilique des saints Maccabées est à Antioche, dans cette cité qui porte, il va sans dire, le nom du roi persécuteur lui-même. Ils ont de fait supporté patiemment Antiochus, ce roi persécuteur et impie, et le souvenir de leur martyre est célébré à Antioche de telle sorte que résonnent en même temps le nom du persécuteur et le souvenir de Celui qui couronne. Les Chrétiens occupent cette basilique ; ce sont eux qui l’ont construite.⁵⁸

En raison de ce passage où Chrysostome énumère des pratiques juives tout en mentionnant à leur suite la fréquentation d’un lieu païen, R. Brändle, *Acht Reden gegen Juden*, Stuttgart, 1995, n. 65, pp. 232–233, identifie également la grotte de la Matrone comme un sanctuaire païen, ce qui semble pourtant incompatible avec les indications de l’*Homélie contre les Juifs* 1, 8.

⁵⁵ M. Vinson, « Gregory Nazianzen’s Homily 15 », p. 180, sans expliquer toutefois comment s’est opérée cette romanisation. Il faudrait croire alors que les documents qui parlent de la Mère comme de l’Asmonéenne avaient oublié cette dénomination. Il est à noter que Matrona est un nom donné à des divinités païennes (Junon, mais aussi Cybèle, avec laquelle P. Chuvin identifie la Matrone de la grotte de Daphné, *Chroniques des derniers païens : La disparition du paganisme dans l’Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990, p. 190, cf. R. Brändle, *Acht Reden*, n. 65, pp. 232–233). C’est également le nom d’une sainte connue plus tard par *La Vie de Matrona*, (BHG1221) et sa vieille traduction latine, (BHL 5688). Cette femme, ayant vécu entre 420 et 524, était devenue sainte après avoir fui un mari brutal et irreligieux. Le culte de sainte Matrone était d’ailleurs bien connu en Orient. La sainte, qu’il faut probablement identifier avec la Matrona de la liste des martyrs du martyrologue hiéronymien du 22 février, avait une basilique hors la ville à Thessalonique, cf. H. Delehaye, *Les origines*, pp. 265–266.

⁵⁶ R. Marcus, « The Armenian Life », p. 57.

⁵⁷ Pour M. Haidenthaler, *Johannes Chrysostomus. Nachweis der Gottheit Christi. Acht Predigten über alttestamentliches Gesetz und Evangelium*, Linz, 1951, p. 29, les reliques des Maccabées auraient fait l’objet d’une translation d’Antioche à Daphné, cf. R. Brändle, *Acht Reden*, n. 65, p. 233.

⁵⁸ PL 38, col. 1379 : *Sanctorum Maccabaeorum basilica esse in Antiochia praedicatur in illa scilicet civitate quae regis ipsius persecutoris nomine vocatur. Antiochum quippe regem perse-*

M. Vinson estime que l'église mentionnée par saint Augustin devait avoir été construite dans le quartier du Kerateion, mais sans posséder de lien avec la synagogue supposée de ce quartier. Elle aurait été élevée dans le but de détourner les fidèles du sanctuaire juif de Daphné, qui contenait les tombes.⁵⁹

Bien que séduisante, l'hypothèse globale de M. Vinson présente plusieurs défaillances. Il paraît peu probable que l'église de Sainte-Ashmûnit mentionnée par le *manuscrit arabe* ait été située à Daphné. Le texte nomme précisément la ville d'Antioche et la hauteur de l'édifice convient du reste à la topographie accidentée de la cité, et plus particulièrement au Mont Silpius. De plus, M. Vinson interprète les données du manuscrit comme mentionnant une petite chapelle, s'appuyant sur l'indication qu'il s'agissait d'une « maison de prière », ce qu'elle pense désigner un endroit petit par opposition aux synagogues, lieux plus vastes, en ne tenant justement pas compte que le texte original signale un *Kasr*, bâtiment de grande ampleur.⁶⁰ La négation de l'existence d'une sépulture antiochienne des Maccabées est également en contradiction avec le martyrologue de Wright et Malalas qui témoignent tous deux d'une tradition d'un ensevelissement des Maccabées au Kerateion.⁶¹ Plus important encore est le témoignage de Jean Chrysostome qui indique très clairement que la fête des Maccabées se déroulait à l'intérieur de la Ville. Il s'écrie ainsi le jour de la fête des Martyrs :

Et de même qu'à la fête des Maccabées, toute la campagne vient se déverser dans notre ville, ainsi maintenant qu'on célèbre la commémoration des martyrs de la campagne, la ville aurait dû s'y porter tout entière.⁶²

En recoupant cette information avec *l'Homélie 1 sur les Maccabées* qui indique que l'assistance se trouve en présence des reliques, il ne peut

cutorem impium pertulerunt, et memoria martyrii eorum in Antiochia celebratur; ut simul sonet et nomen persecutoris et memoria coronatoris. Haec basilica a Christianis tenetur, a Christianis aedificata est.

⁵⁹ Cette opinion a été relayée par W. Mayer, *Let Us Die That We May Live*, p. 114 et 116.

⁶⁰ Cf. *supra*, p. 115.

⁶¹ M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 186, n. 61 utilise de plus *l'Homélie sur Eléazar et les sept enfants* pour dire que les deux sanctuaires antiochiens étaient séparés alors que cette homélie est constantinopolitaine (cf. *infra*, pp. 158–162).

⁶² *Homélie sur les saints martyrs 1* (PG 50, 647) : Καὶ καθάπερ τῆς ἑορτῆς τῶν Μακκαβαίων ἐπιτελουμένης, πᾶσα ἡ χώρα εἰς τὴν πόλιν ἔξεχθη· οὗτοι τῆς ἑορτῆς τῶν ἑκεῖ μαρτύρων ὄγομένης, νῦν τὴν πόλιν ἄπασαν πρὸς ἑκείνους μεταστήναι ἔχρην.

plus faire de doute que le sanctuaire contenant les tombes se trouve à Antioche. Le témoignage de saint Augustin sur l'église antiochienne des Maccabées utilisé par M. Vinson peut du reste renvoyer à cette tombe. Le fait qu'Augustin tienne à préciser que les « chrétiens occupent la basilique » peut faire référence à un changement d'affectation du culte, initialement juif.⁶³ L'indication selon laquelle l'église « a été construite par les chrétiens », pourrait dès lors non pas renvoyer à un bâtiment construit ex-nihilo, mais à un réaménagement ou un agrandissement, ou encore une destruction suivie d'une reconstruction. L'on sait que les lieux de réunion pouvaient être élargis, au besoin à grand renfort de terrassements, mais restaient d'une manière ou d'une autre en contact avec le tombeau,⁶⁴ ce qui conviendrait alors à la description augustinienne.

En revanche, il n'est pas à exclure que M. Vinson ait eu une intuition partielle de la réalité. L'hypothèse d'un lieu de culte des Maccabées distinct de celui d'Antioche est fort intéressante quand on la rapproche, comme le fait du reste l'auteur, du témoignage de Malalas. Le sanctuaire de Daphné correspondrait au lieu du martyre des Maccabées décrit par le chroniqueur comme ayant eu lieu « à une petite distance de la ville d'Antioche, dans la montagne « toujours gémissante », en face de Zeus Cassius ».⁶⁵ Jusque-là, Zeus Cassius étant identifié comme le temple de Zeus situé en haut du Mont Cassius, au sud-ouest de la ville, la montagne lui faisant face était considérée comme le flanc ouest du Mont Silpius, en raison notamment de la dénomination de montagne « toujours gémissante », facilement identifiable avec le Mont Silpius, connu pour ses ruissellements permanents.⁶⁶ Pour M. Vinson la montagne signalée comme

⁶³ Card. Rampolla, « Martyre et sépulture », p. 388.

⁶⁴ Cf. H. Delehaye, *Les origines*, pp. 55–59.

⁶⁵ Malalas a pour caractéristique de rattacher l'origine des monuments et des statues à des histoires au degré d'authenticité variable, le plus souvent liées à des visites impériales, ce qui traduit l'ancienne conception qui fait de la construction un des attributs du monarque, cf. G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 39–41, et « Imperial Buildings Records in Malalas », *Byzantion* 38, 1938, pp. 1–15 et 299–311. L'épisode des Maccabées est rattaché au tombeau de la synagogue du Kerateion, mais aussi au Mont Cassius. Le souci de nommer les lieux de l'histoire d'Antioche expliquerait l'interruption de l'ordre chronologique des faits et le retour sur le martyre. Sur d'autres monuments rattachés à des faits de l'histoire d'Antioche, voir E. Bickerman, « Les Maccabées de Malalas », p. 73.

⁶⁶ Cf. Card. Rampolla, « Martyre et sépulture », pp. 379–387 et M. Schatkin, « The Maccabean Martyrs », pp. 100–101. Le card. Rampolla, pp. 380–381, pense que l'expression « montagne toujours gémissante » était la dénomination populaire

faisant face à Zeus Cassius ne désigne pas le Mont Silpius mais le flanc sud du plateau de Daphné.⁶⁷ La dénomination de « montagne gémissante » que reçoit le lieu correspondrait au système d'eau bien connu que recevait ce plateau.⁶⁸ On peut ajouter à cet argument que la proximité du plateau de Daphné correspond davantage au voisinage des deux montagnes qu'évoque le chroniqueur plutôt qu'à la distance qui sépare le Mont Cassius d'Antioche. Ainsi, il n'est pas à exclure qu'il y ait eu à Daphné un sanctuaire des Maccabées commémorant le lieu de leur martyre, sans qu'il s'agisse nécessairement de la Caverne de Matrone. Comme l'indique du reste Malalas, les corps auraient ensuite été transportés à Antioche pour y recevoir une tombe, sur l'existence de laquelle les témoignages convergent.

III. LA PANÉGYRIE DES MACCABÉES A-T-ELLE UN LIEN AVEC LA LUTTE CONTRE LES « JUDAÏSANTS » DE JEAN CHRYSOSTOME ?

1. *La lutte contre les judaïsants*

Nous tenons donc pour acquis que Chrysostome prononce ses discours panégyriques à l'emplacement de la tombe des Maccabées située au Kerateion. Il semble probable, étant donné qu'il ne fait aucune allusion à la synagogue qui a pu abriter initialement ce tombeau, que le lieu appartient aux chrétiens. La basilique dont parle Augustin est peut-être déjà construite, d'autant que le *manuscrit arabe* parle d'une transformation de la synagogue des Maccabées en église après que la population d'Antioche « avait embrassé la foi du Christ », notion assez vague mais qui renvoie en tout cas à une époque ancienne de l'histoire de l'Eglise.⁶⁹

de la partie du Mont Silpius où coulaient plusieurs sources, causes d'inondations en hiver. Cet endroit, en roche calcaire (cf. G. Downey, *A History of Antioch*, p. 20) était rempli de grottes et l'infiltration permanente des eaux pouvait créer comme un murmure intérieur. Il ajoute à cela le fait que la partie sud du Mont Silpius soit appelée Orocassias par Procope (G. Downey, p. 549, n. 196), dénomination qu'il met en relation avec le Mont Cassius.

⁶⁷ M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 184.

⁶⁸ D. N. Wilber, « The Plateau of Daphne, the Springs and the Water System Leading to Antioch », *Antioch-on-the-Orontes*, II, *The Excavations 1933–1936*, éd. R. Stillwell, Princeton, 1938, 49–56.

⁶⁹ La première église chrétienne fut fondée à Antioche, cf. *Actes*, 11, 19–26. La conversion plus massive à laquelle semble faire allusion le manuscrit arabe pourrait correspondre à l'avènement de Constantin.

Faut-il néanmoins envisager que la transformation de la synagogue du Kerateion en église soit contemporaine de la prédication de Jean Chrysostome à Antioche qui s'étale de 386 à 398 et que la panégyrie autour des reliques ait été rendue possible par cet acte de spoliation ? La question s'est en effet posée de savoir si la célébration de la fête des Maccabées pouvait avoir un lien avec un phénomène bien connu de l'histoire d'Antioche, la lutte contre les judaïsants à laquelle s'est livré Jean Chrysostome au travers de ses *Homélies contre les juifs*, et si la transformation de la synagogue était en rapport avec cette politique. Les pratiques que dénonce Chrysostome sous le nom de « judaïsantes » concernent une partie de la population qui, bien que chrétienne, continue à participer aux rituels juifs.⁷⁰ La communauté juive antiochienne a pu représenter à son plus haut point 65 000 personnes sur une estimation de 500 000 habitants environ.⁷¹ Les *Homélies contre les Juifs* font état de l'importance de la dérive de ces chrétiens « atteints du mal juif » (*τοὺς δὲ τὰ Ἰουδαϊκὰ νοσοῦντας*),⁷² quoique Chrysostome tente de minimiser le phénomène⁷³. La synagogue exerce un attrait certain sur ces chrétiens qui

⁷⁰ Sur les *Homélies contre les Juifs*, voir C. H. Kraeling, « The Jewish Community », pp. 156–157 ; G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 447–449 ; A.-M. Malingrey, « La controverse antijuïdaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome », *De l'Antijudaïsme à l'antisémitisme contemporain*, Lille, 1979, pp. 87–104 ; H. Schreckenberg, *Die christliche Adversus Judaeos Texte und ihre literarischen und historischen Vonfelder (I–II Jhr)*, Frankfurt-am-Main, 1982 ; M. Waegeman, « Les traités *Adversus Judaeos*. Aspects des relations judéo-chrétiennes dans le monde grec », *Byzantion* 56, 1986, pp. 303–309 ; W. Kinzig, « “Non-separation” : closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century », *Vigiliae Christianae* 45, 1991, pp. 35–41 ; J.-Cl. Margolin, « Brèves réflexions sur l'antijuïdaïsme de Jean Chrysostome et sur celui d'Érasme d'après les homélie *Adversus Judaeos* », *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, actes du colloque de Lyon 2–5 octobre 1991, publiés par E. Bury et B. Meunier, 1993, pp. 33–50 ; Voir aussi la traduction commentée de R. Brändle, *Acht Reden*. La présence du judéo-christianisme est ancienne à Antioche et décelable dans les écrits d'Ignace, cf. R. M. Grant, « Jewish Christianity at Antioch in the Second Century », *EPEKTASIS* (Mélanges Jean Daniélou), Paris, 1972, pp. 93–108. Sur le mouvement judaïsant dans son ensemble, voir S.-C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998.

⁷¹ C. H. Kraeling, « The Jewish Community », p. 136. Ces chiffres sont corroborés par Jean Chrysostome, PG. 50, col. 591, qui dénombre 200 000 habitants sans les femmes, les enfants, les esclaves et la population des faubourgs. W. A. Meeks et R. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, Montana, 1978, p. 8, donnent une fourchette plus large : ils estiment que la population juive a pu fluctuer entre 22 000 et 150 000 habitants.

⁷² *Hom.* 1, 1, PG. 48, 845.

⁷³ « La maladie n'a envahi que le petit nombre » (*εἰς ὄλιγους τὸ νόσημα περιέστηκε*), *Hom.* 3. 1, PG 48, 862 ; cf. aussi *Hom.* 1, 4 (PG 48, 849). Ces propos semblent contredits par l'*Hom.* 8, 4 (PG 48, 933) où il conseille de taire l'étendue

participent aux fêtes juives, principalement les fêtes des Trompettes et des Tabernacles du mois de septembre, dont l'approche provoque la première *Homélie contre les Juifs* en 386⁷⁴. Les fêtes de la Synagogue sont hautes en couleur, s'étalent dans la rue⁷⁵ et répondent au goût de la population pour le spectacle,⁷⁶ à tel point que Chrysostome compare la synagogue à un théâtre⁷⁷. Certains badauds y vont en simples spectateurs, mais d'autres deviennent vite participants.⁷⁸ Chrysostome semble y voir un plan de séduction volontaire : « Les Juifs, plus mauvais que tous les loups, s'apprêtent à l'approche de leur fête à attaquer le troupeau ».⁷⁹ Le fait que la prédication se fasse en grec dans les synagogues à cette époque contribue à attirer le peuple,⁸⁰ d'autant que les mêmes prières et les mêmes lectures qu'à l'Eglise y ont cours.⁸¹ La possession par la Synagogue des Livres saints en usage dans le christianisme ajoute à la légitimité des lieux. Chrysostome démonte le raisonnement, arguant qu'un lieu n'est pas sanctifié par le seul fait d'abriter des objets sacrés. Il prend pour exemple le récit du dépôt des exemplaires de la Septante fait par Ptolémée au temple de Sérapis, la nature païenne des lieux n'ayant pas été modifiée par la présence de ces livres.⁸² Le rituel juif est lui-même très suivi, en particulier la pratique du jeûne. L'approche des fêtes juives, outre la fréquentation des synagogues qu'elle entraîne,

du scandale. Il s'agit probablement d'un « phénomène chronique » dans la capitale, signalé déjà par Josèphe, *GJ*, VII, 3, 3, qui décrit les demi-prosélytes qui s'agrégent à la Synagogue sans y être entièrement intégrés, ayant atteint à l'époque de Chrysostome, une phase aiguë, cf. M. Simon, *Verus Israël*, p. 336.

⁷⁴ *Hom.* 1, 1, PG 48, 844, 25–28. La fête des Trompettes, célébrant l'apparition de la nouvelle lune, s'ouvrait par un appel au son du cor. La Fête des Tabernacles était célébrée du 15 au 21 Tischri (septembre–octobre). Elle était précédée, le 10, du grand jour de l'Expiation où le jeûne était prescrit.

⁷⁵ *Hom.* 1, 2, PG 48, 847, 7.

⁷⁶ Voir Libanios, *Antiochikos*, 218–219.

⁷⁷ *Hom.* 1, 2, PG 48, 847, 2. Les synagogues d'Antioche étaient d'ailleurs réputées pour être splendides (Josèphe, *GJ*, VII, 3, 3).

⁷⁸ *Hom.* 1, 1, PG 48, 844, 29–31 : « οἱ μὲν ἐπὶ τὴν θέαν ἀπαντῶσι, οἱ δὲ καὶ συνεορτάζουσι ». D'après Marcel Simon, *Verus Israël*, p. 336, le faste de ces fêtes s'intégrait dans une démarche délibérée de publicité de la part des Juifs, « véritablement une campagne de propagande, amplement orchestrée ». Cette thèse d'un prosélytisme juif est cependant controversée, cf. E. Will et C. Orrieux, *Prosélytisme juif ? Histoire d'une erreur*, Paris, 1992 ; W. Liebeschuetz, « The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period », *Journal of Jewish Studies* 52, 2001, pp. 244–247.

⁷⁹ *Hom.* 4, 1, PG 48, 871.

⁸⁰ M. Simon, *Verus Israël*, pp. 341–344.

⁸¹ J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, t. 1, pp. 304–337.

⁸² *Hom.* 1, 5, PG 48, 850–851. Cf. aussi *Hom.* 6, 6, PG 48, 913.

représente une occasion d'observer les jeûnes qui les accompagnent : la deuxième *Homélie contre les juifs* veut combattre le jeûne du grand jour de l'Expiation qui commence cinq jours plus tard, la troisième celui qui va accompagner la fête de Pâques.⁸³ La pratique du sabbat⁸⁴ et même la circoncision⁸⁵ sont également suivies. Les serments faits à la synagogue sont considérés comme plus solennels,⁸⁶ cela grâce aux formules liturgiques juives et en particulier aux appellations divines qui jouent un grand rôle dans les exorcismes⁸⁷.

2. *Le culte des Maccabées comme élément de cette lutte*

Pour plusieurs historiens, les martyrs Maccabées ont pu jouer un rôle spécifique dans la rivalité qui oppose juifs et chrétiens à l'époque de la prédication chrysostomienne contre les juifs.⁸⁸ Les principaux arguments employés concernent les reliques et la place de la fête dans le calendrier liturgique.

a. *La question du pouvoir guérisseur des reliques*

L'origine juive des reliques est soulignée comme ayant pu renforcer leur pouvoir d'attraction. On sait que les fidèles venaient trouver auprès des martyrs la guérison,⁸⁹ ce qu'ils recherchaient également dans le judaïsme, considéré comme une religion possédant des vertus magiques particulièrement efficaces dans ce domaine, croyance à laquelle s'attaque Chrysostome dans les *Homélies contre les Juifs* au même

⁸³ *Hom.* 2, 1, PG 48, 857, l. 1–2, 5–7, et *Hom.* 3, 1, 861, 7–10 ; cf. A.-M. Malingrey, « La controverse », pp. 88–89 et M. Simon, *Verus Israël*, pp. 368 et 379.

⁸⁴ *Hom.* 1, 8, PG 48, 855.

⁸⁵ *Hom.* 2, 1–2, PG 48, 858–859.

⁸⁶ *Hom.* 1, 3, PG 48, 848, 6–8 ; *Hom.* 1, 4, PG 48, 849, 2.

⁸⁷ M. Simon, *Verus Israël*, p. 415.

⁸⁸ Cf. M. Simon, « La polémique anti-juive », pp. 414–419, *Verus Israël*, pp. 428–429 et « Les Saints d'Israël », p. 117 ; A. Dupont-Sommer, « Le Quatrième livre », p. 72 ; E. Bikermann, « Les Maccabées », pp. 79–80 ; G. Downey, *A History of Antioch*, p. 448 ; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch, City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972, p. 233 ; M. Waegeman, « Les traités *Adversus Judaeos* », pp. 308–309 et plus récemment E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle ap. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth, IFPO, sous presse.

⁸⁹ C'est la faveur la plus demandée aux martyrs, cf. P. Maraval, *Lieux saints*, pp. 149–150. Voir par exemple l'énumération des demandes de guérisons adressées aux martyrs que fait Théodore de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, VIII, 62–65 et 68–69 (éd. P. Canivet, SC 57, pp. 333–335). Ce n'est véritablement qu'au IV^e siècle que ce pouvoir guérisseur des martyrs apparaît, pouvoir jusque-là attribué au Christ seul, cf. A. Roussel, *Croire et guérir*, Paris, 1990, pp. 174–175.

titre qu'à d'autres dérives rituelles.⁹⁰ Les rabbins jouissaient en effet de la réputation de guérisseurs et de sorciers, et agissaient par des recettes à caractère rituel : formules, papyrus, tablettes magiques.⁹¹ Chrysostome mentionne ainsi les incantations, amulettes, potions, bandelettes pour entourer le corps malade, dont ils se servent.⁹²

La question reste cependant posée de savoir si les reliques des Maccabées ont bel et bien eu leur place dans ces pratiques judaïsantes, puisque Jean ne fait aucune allusion à ce problème. Dans l'*Homélie 1*, il ne fait qu'évoquer leurs vertus apotropaïques face aux démons :

Car, de même que des chefs de brigands et des pillieurs de tombeaux, si tôt qu'ils découvrent des armes royales posées quelque part, une cuirasse, un bouclier, un casque d'or, brillant de tous leurs feux, s'enfuient sur-le-champ, sans oser ni s'approcher ni rien toucher dans la crainte d'un grand danger s'ils osaient commettre un pareil crime, de même, les démons, en véritables chefs de brigands, là où ils voient reposer des corps de martyrs, s'enfuient et s'éloignent aussitôt.⁹³

Les démons sont assimilés aux brigands, image qui reflète la réalité des pillages dont étaient l'objet les tombes sans distinction, comme en témoignent les épitaphes.⁹⁴ Les martyrs sont réputés les faire fuir, grâce à un pouvoir particulier,⁹⁵ ici symbolisé par les « armes royales » auxquelles ils sont comparés, signe que leur puissance est attribuée au Christ-Roi.⁹⁶

⁹⁰ *Hom.* 8, 5 *sq.*, PG 48, 936 et 1, 7, PG 48, 854–855.

⁹¹ M. Simon, *Verus Israël*, pp. 394–416, en donne de nombreux exemples. Voir également W. Liebeschuetz, « The Influence of Judaism », pp. 248–249.

⁹² *Hom.* 8, 5 et 7, PG 48, 938, 1–2 et 34–40. De son point de vue, ces guérisons sont illusoires car elles sont dues aux démons : la santé est certes rendue au corps, mais l'âme est précipitée dans la perdition (cf. *Hom.* 1, 7, PG 48, 855, 34–36).

⁹³ 617, 18–618, 8.

⁹⁴ *Epigrammata*, 47, v. 5–6 (PG 38, 107), in *Anth. Pal.* VIII, 170, v. 5–6, éd. P. Waltz, VI, p. 84, cf. J. Mossay, *La mort*, p. 240.

⁹⁵ *Homélie sur Drosis*, PG 50, 686, 49 s.

⁹⁶ 617, 19. Cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 207, qui attire l'attention sur l'adjectif *basiliaka* : les martyrs ne sont pas seulement des hommes courageux, mais c'est la force du Roi qui s'est manifestée en eux. L'orateur y développe une analogie entre le Christ-Roi d'une part, les brigands et le diable d'autre part, que l'on retrouve dans l'homélie *De coemeterio et de cruce*, PG 49, 395, 1–11, cf. Fr.-X. Druet, *id.*, p. 301. D'autres métaphores guerrières illustrent également ce pouvoir dans les homélies chrysostomiennes : « Car c'est une tente de soldats, le tombeau des martyrs. Et si tu ouvres les yeux de la foi, tu verras la cuirasse de la justice reposer là, la jambière de l'Evangile, le glaive de l'Esprit, et la tête même du diable jetée à terre » (*Homélie sur Barlaam*, PG 50, 681, 5, trad Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 209).

Chrysostome n'est pas plus explicite ailleurs sur le pouvoir guérisseur qu'auraient spécialement eu les Maccabées. S'il est vrai qu'il oppose le pouvoir des martyrs en général à la réputation de guérisseurs des juifs dans l'*Homélie 8 contre les Juifs*, les Maccabées ne sont toutefois pas mentionnés dans cette proposition.⁹⁷ De même, lorsqu'il parle des « médecins spirituels » que sont les martyrs dans la *Catéchèse VII*,⁹⁸ rien ne dit qu'il fasse une allusion précise aux Maccabées, bien que certains schémas narratifs de la description de leurs souffrances offrent des parallèles avec 4 M⁹⁹.

b. *La question du calendrier liturgique*

Au problème posé par les reliques, M. Simon ajoute la question des rivalités en matière de calendrier qui pouvaient se jouer entre juifs et chrétiens à Antioche.¹⁰⁰ Partant de l'idée que la fête de Noël avait pu être introduite à Antioche le 25 décembre pour lutter contre la fête de Hanukka, célébrée le 25 kislev, jour correspondant approximativement au solstice d'hiver,¹⁰¹ il a suggéré que la fête des Maccabées avait été mise en place pour lutter contre cette même fête juive¹⁰².

Leur protection s'étend aux villes qui les possèdent. Les corps des martyrs sont ainsi un rempart autour de la ville contre les démons (PG 50, 694, 18 ; PG 49, 393, 1-13), image d'autant plus heureuse, que les martyria ceinturaient la ville.

⁹⁷ « Si Dieu vous éprouve par la maladie, n'allez pas chez ses ennemis les Juifs, mais chez les martyrs, ses amis, qui sont puissants auprès de lui », *Hom. 8*, 6, P. G. 48, 937. M. Simon, *Verus Israel*, p. 419, a vu dans cette phrase une allusion toute spéciale aux Maccabées.

⁹⁸ *Huit catéchèses baptismales inédites*, VII, 3-5, éd. A. Wenger, SC 50 bis.

⁹⁹ 17-19, cf. P. G. Racle, « A la source d'un passage de la VII^e catéchèse baptismale de Saint Jean Chrysostome ? », *Vigiliae Christianae* 15, 1961, pp. 46-53. Ces descriptions sont néanmoins trop stéréotypées et récurrentes dans la prédication martyrologique en général pour que l'on puisse clairement renvoyer à la tombe des Maccabées, comme le fait A. Schneider, *Jüdisches Erbe*, pp. 247-250, à propos de ce passage. Le fait que « la foule accourt pour baisser leur poussière » peut de même renvoyer à l'un ou l'autre des nombreux sanctuaires antiochiens (décris par P. Maraval, *Lieux saints*, pp. 337-342), sans qu'il soit possible de préciser lequel.

¹⁰⁰ M. Harl, « La dénonciation », pp. 440-441, rappelle la difficulté de l'instauration du calendrier chrétien au IV^e siècle : « Les chefs de l'Eglise eurent en effet quelques difficultés à populariser, à privilégier, à imposer le calendrier spécifique des fêtes chrétiennes, avec leur mode propre de célébration, par la liturgie ecclésiale ». L'auteur rappelle les décrets ecclésiaux correspondant à cette situation : *Synode de Laodicée 7* (interdiction aux chrétiens d'utiliser les lieux de fêtes païens), 29 (interdiction de pratiquer le sabbat des Juifs), *Constitutions apostoliques II*, 60-62, *Code théodosien*, II, 8.

¹⁰¹ 1 M 4, 54 précise que la profanation du Temple avait eu lieu jour pour jour trois ans auparavant. Sur la référence solaire de la fête, voir E. Nodet, « La Dédicace », p. 324.

¹⁰² M. Simon, « La polémique anti-juive », p. 421, n. 1. Sans entrer dans les

Or, cet argument semble assez fragile. En effet, nous l'avons vu à propos des circonstances de rédaction de 4 M, il n'est pas sûr que les Maccabées aient été associés à Hanukka. De plus, s'il est vrai que l'Eglise d'Antioche se heurtait au calendrier juif, le problème semble avoir essentiellement concerné la fête de Pâques à l'époque de Jean Chrysostome. Ce dernier se fait l'écho, dans les *Homélies contre les Juifs*, de la difficulté que rencontra la nouvelle date de la fête, adoptée à Antioche selon les décisions du concile de Nicée. La fête de Pâques chrétienne y était calculée jusque-là d'après la Pâque juive, le 14 du mois de Nisan, et était célébrée le dimanche suivant cette date. Cet usage, primitivement celui des Eglises d'Orient, n'était plus suivi en dehors d'Antioche, toutes les Eglises, y compris celle d'Alexandrie, s'étant ralliées au mode de calcul occidental, basé sur la pleine lune suivant l'équinoxe de printemps fixée au 21 mars. La fixation de la date de Pâques à Antioche dépendait donc des autorités juives, qui plaçaient le premier mois lunaire qu'était le mois de Nisan selon que l'année précédente avait été de 12 ou 13 mois.¹⁰³ Il pouvait en résulter un décalage d'un mois entre les célébrations pascales d'Antioche et celles du reste de l'Eglise.¹⁰⁴ Une fois l'usage commun adopté au concile de Nicée, certains chrétiens antiochiens judaïsants continuèrent à observer les deux rites devenus incompatibles. Chrysostome décrit la situation de chrétiens observant le jeûne précédant la Pâque juive alors que le Jour de la Résurrection est arrivé, mettant fin au Carême chrétien.¹⁰⁵

détails de l'instauration de la fête de Noël, on remarquera qu'il y avait aussi à cette époque la fête païenne des Calendes du 1^{er} au 3 janvier, une des principales solennités officielles qui comportait des vœux pour l'Etat, l'Empereur, des échanges de cadeaux et les étrennes (J. Mossay, *Les fêtes*, pp. 49–50). La fête de Noël est en tout état de cause reliée à celle du *Sol invictus*, y compris par les Pères eux-mêmes, cf. B. Botte, *Les origines*, pp. 59–67 et J. Mossay, *Les fêtes*, pp. 51–54. Si Noël est relié à une fête juive, c'est celle des Tabernacles : Grégoire de Nysse dit qu'il en est le parfait accomplissement (*In diem natalem*, PG 46, 1128 A–B).

¹⁰³ Originellement, la fixation des mois se prononçait au Sanhédrin après audition des témoins de la nouvelle lune et était ensuite diffusée à la Diaspora, cf. E. Nodet, « La Dédicace », p. 363.

¹⁰⁴ L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, Paris, 1910, pp. 141 et 148.

¹⁰⁵ *Hom. contre les Juifs*, 3, 4 (col. 867). Cf. l'analyse de la question dans les *Homélies contre les Juifs* chez A.-M. Malingrey, « La controverse », pp. 95–96, bien que cet auteur semble dire que la querelle portait sur le fait de célébrer Pâques le 14 Nisan ou le dimanche suivant cette date, ce qui ne pourrait suffire à expliquer les problèmes de jeûne décrits par Chrysostome, la Pâque juive ayant dans ce cas précédé la Pâque chrétienne. Du temps du Pape Victor, cette querelle initiale entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident était depuis longtemps réglée, cf. L. Duchesne,

Les autres fêtes juives mentionnées par Chrysostome dans les *Homélies contre les Juifs* sont le Nouvel An, Kippour et les Tabernacles. Ces fêtes ne sont pas combattues parce qu'elles font concurrence à une fête chrétienne similaire, mais pour leur simple fréquentation par les chrétiens. Il est notable que la fête juive des Maccabées ne figure pas au nombre de ces fêtes, non plus que la fête de Hanukka, qui a pu avoir une importance moindre que les autres fêtes juives en raison de son origine asmonéenne. « Dans la tradition rabbini-que, la fête de Hanukka est résiduelle (en Palestine) et serait deve-nue évanescante dans les traditions conservées à Babylone, (...) les références explicites à l'aventure des Maccabées ont disparu », estime E. Nodet.¹⁰⁶ Il n'est pas sûr toutefois que la fête ait complètement décliné. P. M. Bogaert estime que « la volonté de faire oublier l'alliance avec les Romains peut expliquer la longue occultation que les livres des Maccabées ont subie dans la tradition rabbinique : elle n'aura pas suffi à effacer le souvenir des héros. La fête de la Dédicace n'aura, elle, pas connu d'éclipse, plus éloquente sans doute pour des Juifs que des livres grecs ».¹⁰⁷ Pour Antioche en tout cas, le silence dans lequel Jean tient la fête, pourrait être un indice de son rôle mineur.

3. *Le silence de Jean sur l'origine juive des martyrs*

a. *Absence d'allusion à un contexte cultuel juif*

L'hypothèse selon laquelle le culte des Maccabées aurait été un enjeu dans la lutte contre le mouvement judaïsant d'Antioche n'est donc étayée par aucun texte de même que les arguments concernant une rivalité autour de leur reliques ou de leur fête ne reposent sur aucun témoignage précis. De plus, si l'on suppose que la prise de la synagogue est liée à la lutte des chrétiens contre les juifs, dont

Histoire ancienne, p. 141, et O. Casel, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, trad. de l'all. par J. C. Didier, Paris, 1963, pp. 13–14, 29–36 et 89–114.

¹⁰⁶ E. Nodet, « La Dédicace », p. 373. La fête est signalée dans un texte en araméen prémischnaïque, *Megillat Taanit*, qui fournit la liste de 36 événements heureux postérieurs à l'exil où il est interdit de jeûner et/ou de prendre le deuil (*taanit*). Le 25 Kislev est mentionné comme Hanukka avec la durée de huit jours sans deuil, cf. E. Nodet « La Dédicace », pp. 357–358 et P.-M. Bogaert, « Les livres des Maccabées », p. 33. Cependant, l'importance de cette fête secondaire n'a cessé de diminuer jusqu'à l'époque de rédaction de la Mishna (cf. E. Nodet, *id.*, pp. 360–361).

¹⁰⁷ P.-M. Bogaert, « Les livres des Maccabées », p. 34.

les *Homélies contre les Juifs* de Jean Chrysostome se font l'écho, cela implique que l'événement a eu lieu au cours de cette période, soit aux alentours de 386–387.¹⁰⁸ Il ne pourrait donc s'agir que d'un événement récent, ou relativement récent, lorsque Jean célèbre la panégyrie des Maccabées, qui serait alors postérieure à cet événement.¹⁰⁹ Or, il est frappant de constater que Jean ne fait aucune allusion à cet événement majeur, là où ses sermons sont en général remplis d'informations sur la vie antiochienne et les événements marquants de son histoire. De plus, l'engouement du peuple antiochien pour cette fête dont Jean se fait l'écho, renvoie davantage à un culte ancré dans les moeurs chrétiennes de la cité.

b. *La christianisation des martyrs Maccabées dans les Homélies 1 et 2*

La prédication de Jean est à ce titre explicite : les Maccabées sont chez lui christianisés et presque aucune trace ne subsiste dans son discours de leur origine juive, silence d'autant plus remarquable que Chrysostome tire par ailleurs grand profit de la source de 4 M, comme nous le verrons dans la troisième partie de cette étude.¹¹⁰ Dès l'exorde de l'*Homélie* 1, sans poser la question de l'antériorité des martyrs sur l'Incarnation, l'orateur affirme que leur combat eut lieu pour le Christ :

Et de même que Paul s'écriait : « Est-ce que vous cherchez une preuve que le Christ parle en moi »,¹¹¹ ils peuvent aussi s'écrier : « Est-ce que vous cherchez une preuve que le Christ a combattu en nous ? » Ces

¹⁰⁸ M. Simon, « La polémique anti-juive », pp. 409 et 413, identifie « la synagogue de la ville » mentionnée par l'*Homélie* 1 contre les Juifs comme la synagogue du Kerateion. Cette hypothèse induirait que la prise de la synagogue a eu lieu plus précisément *après* le prêche de cette homélie.

¹⁰⁹ W. Mayer, *Let Us Die That We May Live*, p. 115, considère que l'*Homélie sur les saints martyrs* de Jean Chrysostome (PG 50, 645–654) a été prononcée le lendemain même de la fête des Maccabées. Elle suppose qu'il s'agit d'une homélie prononcée dans le cadre d'un service ordinaire, donc d'un vendredi, d'un samedi ou d'un dimanche. En croisant cette information avec la date du 1^{er} août, jour de la fête des Maccabées, elle propose donc de dater le prêche de 386, 390–391 ou 396–397. Cette hypothèse, basée sur le fait que la fête des Maccabées (647, 1–5) est assimilée à la « fête des martyrs » célébrée la veille par la communauté chrétienne (645, 1), ce que ne dit pas formellement Jean Chrysostome, ne peut en tout cas servir à dater les *Homélies sur les Maccabées*, qui ont pu être prononcées une autre année que l'*Homélie sur les saints martyrs*.

¹¹⁰ Chrysostome fait une seule allusion à l'antériorité des Maccabées sur le Christ à propos de la Mère dont il souligne le courage d'avoir vécu avant la Résurrection du Christ, dans les temps où la mort faisait encore peur (622, 45–51).

¹¹¹ 2 Cor. 13, 3.

corps sont précieux parce qu'ils montrent des blessures reçues pour leur propre maître, parce qu'ils portent des marques au fer rouge à cause du Christ. Et de même que la couronne impériale entièrement rehaussée de mille pierreries miroite de tous ses feux, de même les corps des saints martyrs, incrustés de blessures reçues pour le Christ comme de pierres précieuses, paraissent plus précieux et plus saints que tout diadème royal.¹¹²

Le motif des martyrs se voit systématiquement doublé de celui du Christ ou de la mention de Dieu ou de l'Esprit saint. Les démons fuient devant les saints tombeaux parce « qu'ils ne voient pas l'aspect mortel que ces corps possèdent pour le moment, mais ils y voient le mérite secret du Christ qui a porté ces armes ».¹¹³ Le thème dépasse l'exorde et vient occuper toute la première partie du discours, retardant l'éloge des martyrs. Chrysostome donne une définition du martyre où le phénomène est représenté comme du seul fait de l'intervention divine. « En effet, le combat que le Christ organise ne ressemble pas à ces combats, mais il est effrayant et chargé d'an-goisse »,¹¹⁴ affirme-t-il, ajoutant :

Quand donc tu vois une femme tremblante, dans un âge extrême, devant s'aider d'une canne, aller se mêler au combat, venir à bout de la folie du tyran, l'emporter sur les puissances immatérielles, vaincre facilement sur le diable, briser ses facultés avec une abondance de moyens, admire la grâce de l'agonothète, sois frappé de stupeur devant la puissance du Christ.¹¹⁵

Si les organisateurs des jeux profanes proposent à l'admiration des spectateurs des athlètes vigoureux, tout au contraire le Christ amène au combat de tout jeunes gens, un vieillard, Éléazar, et une vieille femme, la mère des jeunes gens. La lutte est un combat contre les démons.¹¹⁶ Le prodige que constitue ce renversement des rôles est souligné par un dialogue au style direct entre l'orateur et le Christ. Chrysostome interroge le Christ sur la possibilité d'une telle victoire, usant ici d'un des emplois caractéristiques de l'époque impériale où l'apostrophe à l'objet loué, Dieu ou homme, intervient couramment

¹¹² 618, 8–20.

¹¹³ 618, 3–4.

¹¹⁴ 618, 26.

¹¹⁵ 619, 15.

¹¹⁶ On retrouve le thème de la lutte contre les démons déjà abordé dans l'exorde, cf. aussi 620, 2–10 ; 622, 12–17 et 24–26. La lutte engagée contre le mal lors du martyre perdure au-delà de la mort par le biais des reliques.

dans les invocations de l'exorde et de la péroration.¹¹⁷ L'objet de l'éloge apparaît bel et bien à cet endroit du discours comme le Christ tout-puissant. L'éloge des Maccabées est alors systématiquement combiné avec celui du Christ¹¹⁸ : au spectacle étonnant d'une vieille femme dépourvue de force mais victorieuse dans le combat, il faut admirer le Christ ; la force de tels athlètes n'est pas dans la chair, mais dans la foi ; les combats du Christ sont ouverts aux faibles pour que sa puissance se manifeste en eux. Dans l'exorde de l'*Homélie* 2, les martyrs sont encore pleinement associés à la personne du Christ. Feignant de trouver son discours indigne de tels saints, Chrysostome émet le vœu qu'ils recevront l'hommage de ses paroles avec la générosité dont fit preuve le Christ leur maître envers l'offrande de deux oboles que lui fit la veuve de l'Evangile (Luc 21, 2–4).¹¹⁹

c. Datation de la christianisation de la tombe des Maccabées

On ne peut exclure que le silence de Chrysostome sur l'origine juive des martyrs soit délibéré et lié à sa lutte contre le judaïsme, auquel il ne pouvait être question de reconnaître de si grandes figures dans le contexte antiochien de rivalité entre les deux religions.¹²⁰ Mais on peut surtout affirmer que les Maccabées, en étant reliés à la personne du Christ, sont traités comme les autres martyrs chrétiens d'Antioche auxquels ils semblent parfaitement assimilés. On sait du reste par une remarque de Jean dans les *Homélies contre les Juifs* que les judaïsants ne délaissent pas le culte des martyrs. On peut déduire de cette mention que la fréquentation des martyrs est clairement identifiée comme une spécificité chrétienne bien démarquée du judaïsme, sans qu'aucune réserve ne soit faite, à cet égard, à propos des Maccabées.¹²¹ Ces martyrs apparaissent donc à l'époque de Chrysostome comme de vrais martyrs chrétiens, ce qui accréditerait

¹¹⁷ Particulièrement dans l'hymne, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 397–398.

¹¹⁸ 619, 15–49.

¹¹⁹ 623, 13–25.

¹²⁰ Le silence de Chrysostome sur certains événements antiochiens est parfois délibéré, cf. E. Soler, « L'utilisation de l'histoire de l'Eglise d'Antioche au IV^e siècle par Jean Chrysostome, dans les débuts de sa prédication », *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, éd. B. Pouderon et Y.-M. Duval, (Actes du colloque de Tours, septembre 2000), Paris, 2001, pp. 506–509. L'auteur montre comment Jean a gardé notamment le silence sur les origines homéennes de l'élection de Mélèce comme évêque d'Antioche ou sur l'intervention du moine charismatique Macédonios auprès des commissaires impériaux lors de l'épisode de la sédition des « Statues » en 387.

¹²¹ *Hom.* 4, 3, PG 48, 876, 6–7.

la thèse d'une conversion de leur tombe plus tôt dans le IV^e siècle.

Pour M. Simon, cette mesure a pu être prise dès après la fin du règne de Julien « des mouvements d'antisémitisme populaire succédant en maints endroits, par réaction, [à son] règne (...) peut-être sous l'empereur arien Valens (...) ».¹²² En réalité, depuis le règne de Julien, le judaïsme fut plutôt prospère en Syrie, grâce en particulier à la bienveillance des empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius,¹²³ ce qui rend fragile la possibilité d'un acte aussi flagrant.¹²⁴ La transformation du tombeau en église a donc pu avoir lieu avant le règne de Julien. H. Grégoire et P. Orgels ont ainsi suggéré que la spoliation aurait eu lieu lors de la répression sanglante de la révolte juive de 352, ordonnée par le César Gallus, frère de Julien.¹²⁵ La dévo-

¹²² M. Simon, « La polémique anti-juive », p. 414.

¹²³ Cf. C. H. Kraeling, « The Jewish Community », pp. 158–159, qui ne dit mot de la prise de la synagogue des Maccabées ; M. Simon, *Verus Israël*, pp. 139–144 et « La polémique anti-juive », p. 410 ; G. Downey, *A History of Antioch*, p. 447.

¹²⁴ On connaît toutefois par une lettre célèbre de saint Ambroise l'incendie de la synagogue de Callinicum près d'Edesse sur les bords de l'Euphrate, ordonné par l'évêque du lieu en 388. Le gouverneur de la province en appela à Théodose qui ordonna à l'évêque de reconstruire la synagogue à ses frais (*Ep.* 74, *Sancti Ambrosii Opera*. Pars X. *Epistulae et acta*, t. III, (SCEL 82–83), éd. M. Zelzer, Vienne, 1982, pp. 54–73, cf. J. Juster, *Les Juifs*, t. 1, pp. 462–463, n. 2). On peut imaginer que la synagogue du Kerateion, si elle avait été spoliée sous Théodose, aurait fait l'objet d'une même protection. Par ailleurs, il semble que l'extension d'actes de spoliation de synagogues concerne plutôt la toute fin du IV^e siècle et plus généralement le début du V^e siècle, ce que reflète le code théodosien. Entre 393 et 426, plusieurs édits sont pris en Orient pour protéger la libre pratique de la religion juive et le respect des lieux de culte, *Cod. Th.* 16. 8. 9 (393), 12 (397), 20 (412), 21 (412 ou 418), et 25–27 (423), cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, t. 1, pp. 463–467. Voir aussi M. Simon, *Verus Israël*, Paris, 1948, pp. 264–274 ; M. Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule: A Political History of Palestine from the Bar Kokba War to the Arab Conquest*, New York – Jérusalem, 1984, pp. 212–218 ; T. Kraabel, « The Diaspora Synagogue », pp. 494–497. Socrate le Scholastique, *H. E.* VII, 16, rapporte ainsi que des représailles furent menées contre les Juifs d'Innestar (entre Antioche et Chalcis) responsables de la mort d'un garçon chrétien, crucifié par moquerie en 414. Les synagogues du lieu, mais aussi d'Antioche, furent fermées et confisquées (cf. M. Simon, *Verus Israël*, p. 160 ; G. Downey, *A History of Antioch*, pp. 460–461). Par les trois rescrits de 423 (*Cod. Theod.* 16. 8. 25–27) cités ci-dessus, Théodose II demanda la réouverture des synagogues, ce à quoi le peuple d'Antioche s'opposa par la voix de saint Siméon Stylite, comme le rapporte Evagre le Scholastique, qui réussit à ce que l'Empereur fasse machine arrière, *H. E.* I, 13 (PG 86, col. 2456), traduction française de A.-J. Festugière, « Evagre, Histoire ecclésiastique », *Byzantion* 45, 1975, p. 219. Voir aussi A.-J. Festugière, *Antioche païenne*, p. 400, n. 1 et G. Downey, *A History of Antioch*, p. 461, n. 50.

¹²⁵ H. Grégoire et P. Orgels, « S. Gallinicus, consul et martyr », *Byzantion* 24, 1954, p. 587, n. 1, reprenant une datation ancienne proposée par Dom C. Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I, Munich, 1929, p. 25. Voir A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, Paris, 1972, pp. 102–103.

tion bien connue de Gallus pour les martyrs¹²⁶ corrobore, pour les deux historiens, la possibilité de la mainmise sur le tombeau des Maccabées sous son règne. L'empereur avait fait construire le martyrium de Babylas à Daphné, la basilique de saint Mamas à Césarée.¹²⁷ Cette datation est cohérente avec les indications données par le martyrologue de Wright, qui témoignent d'une entrée des Maccabées au martyrologue chrétien opérée dès 362. Elle correspond également à ce que nous savons de l'existence du culte en Cappadoce. Comme nous allons le voir, Grégoire a pu prononcer le *Discours* 15 dès 362, ce qui prouve une implantation du culte, spécialement à Antioche dont il tire son origine, plus tôt dans le IV^e siècle.

¹²⁶ Sozomène, *H. E.*, V, 19.

¹²⁷ Grégoire de Nazianze, *Disc.* 4, 24, SC 309, p. 119.

CHAPITRE 2

LE CULTE DES MACCABÉES À NAZIANZE

I. LE *DISCOURS 15* DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

L'exorde de ce discours¹ s'ouvre sur une interrogation *ex abrupto* (Τί δὲ οἱ Μακκαβαῖοι τούτων γὰρ ἡ παροῦσα πανήγυρις;) suscitant d'emblée, par la forme interrogative, l'intérêt pour le sujet traité. La démonstration de la légitimité de la fête des martyrs suit immédiatement cette question oratoire initiale et en éclaire le sens. L'éloge entrepris pose un problème dans ses fondements mêmes : les Maccabées méritent-ils d'être célébrés ? En effet, « bien peu de gens les honorent sous prétexte que leur lutte n'a pas eu lieu après le Christ (μὴ μετὰ Χριστὸν) ». C'est ici la notion de martyrs de l'Ancien Testament qui est en jeu. Grégoire va s'attacher à combattre cette prévention envers des personnages auxquels est conféré le titre de martyrs sans qu'ils soient directement reliés au Christ. Il invoque à cette fin deux types d'arguments, le premier d'ordre rationnel, le second d'ordre spirituel.² Le premier se présente sous la forme d'un raisonnement *a fortiori* : si les Maccabées ont été capables de mourir avant l'exemple du Christ, que n'auraient-ils accompli après son exemple ? Tout en offrant le caractère certain de la preuve logique, l'argumentation est centrée sur la figure du Christ.³ Le second argument est au contraire présenté comme inaccessible à la raison, classé par Grégoire dans l'ordre de l'intuition.⁴ L'argumentation repose cette fois sur une interprétation de l'histoire sainte éclairée par la figure du Christ dont Grégoire prétend que les Maccabées avaient la connaissance. Du point de vue rhétorique, la polémique sur le bien-fondé du discours, à savoir la célébration de martyrs de l'Ancien Testament, sujet peu

¹ 912–913, 22.

² Il existe deux manières d'apprendre, l'une par le raisonnement et l'étude, l'autre par l'émotion. Elles sont souvent symbolisées par l'opposition μαθεῖν/παθεῖν, cf. M. Harl, « Le langage de l'expérience religieuse », *Le déchiffrement du sens, études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, (collection des études augustiniennes, série Antiquité 135), 1993, pp. 30–31.

³ 912, 1–913, 2.

⁴ 913, 3–9.

familier de l'assemblée, entraîne, par la démonstration de la pertinence du propos, une forme d' $\alpha\omega\xi\eta\sigmaι\varsigma$ ⁵ parfaitement adaptée aux lois de l'exorde encomiastique. L'amplification s'appuie sur un réseau de preuves et de raisonnements dû à la teneur polémique du sujet, portant sur des martyrs mal connus, voire contestés, pour lesquels il faut emporter l'adhésion générale de manière à pouvoir se livrer à une célébration collective.⁶

L'exorde s'achève sur une délimitation des choix thématiques de l'éloge, tenant lieu de *prothesis*⁷. Grégoire déclare son intention d'écartier un certain nombre de questions : qui furent les martyrs, d'où venaient-ils, quelles furent leur éducation et leur instruction initiales,

⁵ Cf. M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 276. De fait, les deux arguments qui structurent l'exorde peuvent chacun être rattachés aux thèmes préconisés par les théoriciens. L'exorde épидictique obéit en effet à une thématique régulière, les variantes étant laissées au choix de l'orateur. Le premier thème consiste à souligner la difficulté de la tâche, soit à cause de la grandeur du sujet, soit à cause du poids des devanciers ou de la faiblesse de l'orateur (cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 301–305). Dans ce cadre, l'orateur peut également simuler son embarras ($\alpha\pi\omega\rho\eta\sigmaι\varsigma$) en se demandant par où commencer l'éloge. Il se sort de ces difficultés en invoquant l'assistance d'un dieu, en espérant faire mieux que ses prédécesseurs ou en montrant la nécessité impérieuse de tenter le discours malgré les réserves exprimées, voir *supra*, pp. 112–133. La difficulté externe que rencontre ici Grégoire est due à la résistance d'une partie de l'auditoire face à la célébration des Maccabées. Le second thème tient aux raisons de parler : il faut exprimer son admiration pour les dieux ou certains hommes et le discours apparaît comme la meilleure manière de le faire. Le discours peut être également appelé par la cérémonie, dont il constitue l'ornement. Grégoire traite ainsi en second lieu de la nécessité de rendre hommage aux Maccabées en tant que véritables martyrs.

⁶ Comme le décrit L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 303, l'orateur « éveille l'attention en déclarant que le sujet est important, parfois inédit, et qu'il intéresse la collectivité tout entière ».

⁷ 913, 9–22. Cette délimitation et cette annonce du contenu, qui tiennent lieu de *prothesis*, n'apparaissent dans les discours épидictiques que lorsque l'auteur, pour une raison ou une autre, s'écarte du plan préconisé par la théorie. La *prothesis*, obligeatoire à la fin des exordes des discours délibératifs et judiciaires, est en effet normalement absente des lois de composition de l'exorde épидictique tant sont connus les topoi qui vont être développés. Les annonces du plan sont pourtant fréquentes en pratique, introduites par divers moyens tel le thème de l'embarras : « Par où commencer ? », ou l'annonce de la délimitation du sujet ou du but de l'éloge. « Ces emplois montrent que dans l'éloquence épidictique, la *prothesis* a un usage bien précis : elle est réservée aux cas où l'orateur, n'ayant pas l'intention de suivre simplement la topique, veut véritablement mettre en garde ses auditeurs », L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 306. Cette sélection des thèmes de l'éloge se retrouve ailleurs chez Grégoire. Dans le discours 21 en l'honneur d'Athanase, il spécifie avoir conçu le discours comme un panégyrique et non comme une œuvre historique, ce qui l'autorise à se limiter dans ses souvenirs, *Disc.* 20–23, 5, SC 270, p. 119. Cf. aussi *Disc.* 24, 7, SC 284, p. 53.

pour lesquelles il renvoie à 4 M.⁸ On retrouve ici la série des topoi encomiastiques qui ouvre les éloges, consacrés à l'origine et l'éducation et sur lesquels Grégoire ne souhaite pas s'attarder : « Pour moi, il me suffira d'en dire ce qui suit », annonce-t-il à la fin de l'exorde. Il ne semble pas qu'il y ait ici un rejet de topoi jugés « profanes » comme on le voit ailleurs chez Grégoire ou chez les orateurs de cette époque, puisque Grégoire renvoie à un ouvrage de référence sur ces questions, mais plutôt une volonté de sélection identique à celle qu'il exprime dans le *Contre Julien* : « Nous laisserons aux livres et à l'histoire le soin de mettre en scène le récit de ses actions, car nous n'avons pas le loisir de nous étendre au-delà des limites du sujet que nous nous sommes fixé ».⁹ Le blâme, comme l'éloge, s'opposent chez lui à l'histoire en l'autorisant à une approche volontairement parcellaire.¹⁰

Le corps du panégyrique se présente comme un discours complexe, composé d'éloges et d'éthopées juxtaposés, reliés entre eux par un réseau d'exordes et de péroraisons partiels¹¹ à valeur transitionnelle et récapitulative. Une première partie¹² est consacrée aux éloges individuels de chacun des martyrs : Eléazar,¹³ les frères en tant qu'un seul personnage collectif¹⁴ et la mère¹⁵. Ces trois éloges successifs et relativement brefs fournissent quelques données essentielles sur chacun des personnages.¹⁶

La deuxième partie¹⁷ est formée de quatre éthopées réparties entre les frères et la Mère. Grégoire place dans la bouche des frères un premier discours d'adresse au tyran¹⁸ suivi d'un deuxième discours réservé à des exhortations réciproques¹⁹. Deux discours sont ensuite attribués à la Mère, un discours d'exhortations à ses fils²⁰ suivi d'un

⁸ Voir *supra*, pp. 33–34.

⁹ *Disc.* 4, 20, SC 284, p. 115. Cf. aussi le §79, pp. 201–203.

¹⁰ Grégoire applique également le même genre de réserve à l'oraison funèbre, voir par exemple les exordes des oraisons funèbres de son frère Césaire (*Disc.* 7) et de sa sœur Gorgonie (*Disc.* 8), (éd. M. A. Calvet-Sébasti, SC 405).

¹¹ Μερικός, ce qui est le propre du discours dit complexe.

¹² 913, 23–917, 21.

¹³ 913, 23–36.

¹⁴ 913, 36–916, 19.

¹⁵ 916, 20–917, 21.

¹⁶ Nous y reviendrons dans la troisième partie.

¹⁷ 918, 22–929, 8.

¹⁸ 920, 8–921, 40.

¹⁹ 924, 8–40.

²⁰ 925, 22–31.

discours d'action de grâces²¹. Le soin apporté à la composition de cette seconde partie est particulièrement remarquable. La division en discours juxtaposés est soulignée par des articulations-récapitulations extrêmement soignées, typiques de la Seconde sophistique. Les discours sont annoncés par un exorde consacré à un double éloge des paroles des frères et de la Mère.²² L'orateur amorce ici une hiérarchie des vertus où il déclare la prouesse orale d'une plus grande valeur que la prouesse physique célébrée dans la première partie du discours. Cette surenchère apparaît toutefois comme essentiellement rhétorique, le contenu annoncé étant traditionnellement déclaré plus digne d'intérêt que ce qui vient d'être dit. L'éloge des paroles de la Mère s'enchaîne avec l'éloge des paroles des frères par le même procédé: ses paroles sont supérieures à celles de ses fils.²³ Les quatre éthopées sont reliées entre elles par une série d'épilogues ou d'exordes internes tenant lieu de transition. Le deuxième discours des frères est annoncé sur le mode déjà exploité de l'affirmation de la supériorité du second discours sur le premier.²⁴ La transition entre les discours des frères et ceux de la Mère se présente comme un épilogue récapitulatif des paroles et des actions des frères par le rappel de la succession par âge de leur martyre, de leur combat pour la piété, de l'admiration qu'ils susciteront dans le peuple et du châtiment des persécuteurs. Les discours de la Mère sont précédés d'un éloge du personnage centré sur une comparaison des qualités réciproques de la Mère et des enfants tenant lieu d'exorde partiel.²⁵ On retrouve encore une fois le procédé des éloges renversés ou réciproques, qui provoque un effet réfléchissant de miroir sur les mérites de tous les héros. Le second discours de la Mère est annoncé comme un « chant de funérailles ». La qualification funèbre de ce discours n'est elle-même qu'une annonce du récit de sa mort, placée immédiatement à sa suite²⁶.

Un épilogue récapitulatif consacré à l'éloge de chacun des trois personnages et à un blâme d'Antiochus précède le *topos* de la grande

²¹ 925, 36–929, 7.

²² 917, 22–920, 8.

²³ 917, 38–920, 2.

²⁴ 924, 1–8.

²⁵ 925, 1–22.

²⁶ 929, 9–17.

sunkrisis (comparaison) où est évoquée une succession de personnages bibliques jusqu'à l'époque d'Antiochus IV.²⁷

L'épilogue final prend la forme d'exhortations parénétiques, habituelles dans les panégyriques chrétiens,²⁸ et se termine sur une doxologie savamment composée à partir de trois citations scripturaires enchaînées (*Jean* 10, 14 ; *Matt.* 10, 32 ; *Jean* 17, 1).

II. LA DATATION TRADITIONNELLE DU *DISCOURS* 15

Bien que le discours ne renferme aucune indication ou allusion qui permettrait d'en préciser le lieu ou l'année, il est communément rapporté aux premiers temps de la prêtrise de Grégoire à Nazianze. Th. Sinko avait proposé de dater le sermon de l'année 365 sous la persécution de Valens (364–368).²⁹ Ayant établi que l'ordination de Grégoire a pu se faire en 361–362, P. Gallay a ramené la date de la composition du discours à 362, le plaçant sous la persécution de Julien.³⁰ J. Bernardi a repris cette datation en détaillant les arguments qui permettaient, selon lui, de l'étayer. Il a vu dans la description de la persécution d'Antiochus IV, cadre du supplice des Maccabées, une allusion directe à celle de Julien l'Apostat. En juillet 362, l'empereur Julien avait fait route de Constantinople à Antioche, afin d'y préparer son expédition contre la Perse. Il a pu passer à ce moment-là par Nazianze, qui se trouvait sur l'axe de communication reliant les deux capitales.³¹ Pour ce spécialiste de Grégoire de Nazianze, l'ensemble du *Discours* 15 ferait allusion à cette réalité sous-jacente au travers de « coups de pouce donnés au récit biblique pour le rapprocher des conditions réunies à Nazianze »³². Ainsi, derrière Éléazar, présenté comme père et prêtre, se dessineraient la figure de Grégoire l'Ancien, à la fois père de Grégoire et évêque de Nazianze, les sept fils désignerait les résistants du village et la mère des Maccabées Nonna, la mère de Grégoire.

²⁷ 929, 22–932, 32.

²⁸ 932, 33–933, 14.

²⁹ T. Sinko, « De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabaeorum », *Eos* 13, 1907, p. 28.

³⁰ P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, pp. 76–77.

³¹ J. Bernardi, *La prédication*, p. 101 et *Grégoire de Nazianze, Discours 4–5 contre Julien*, SC 309, pp. 12–13.

³² J. Bernardi, *La prédication*, p. 102.

Ces rapprochements sont discutables, notamment au regard du rôle que joue 4 M dans la composition du discours. En ce qui concerne Eléazar, Grégoire a pu emprunter l'indication de sa fonction sacerdotale à ce livre. De plus, la prêtrise du personnage soutient un discours sur la valeur expiatoire du martyre-sacrifice qui se justifie en soi en dehors d'une allusion à Grégoire l'Ancien. A lire le texte de près, la paternité du vieillard est du reste toute spirituelle.³³ La comparaison des frères avec les habitants du village paraît de même forcée, rien dans le discours ne venant l'étayer. L'identification de Nonna avec la mère des Maccabées est elle-même sujette à caution. Reprenant l'hypothèse de J. Bernardi selon laquelle la Mère des Maccabées pourrait désigner Nonna, M. Vinson a rapproché le vers 60 du poème autobiographique de Grégoire *De Vita sua* des termes du *Discours* 15. Dans ce vers, Nonna est décrite par son fils comme θῆλυς τὸ σῶμα, τὸν τρόπον δ' ἀνδρὸς πέρα. ³⁴ La virilité est de même la qualité essentielle reconnue à la Mère des Maccabées dans le *Discours* 15, selon les termes mêmes de 2 M 7, 21.³⁵ Toutefois, la caractérisation de la supériorité féminine par la virilité nous paraît un poncif trop répandu dans les textes antiques pour permettre de superposer les images, empruntées de surcroît à des textes probablement séparés dans le temps, de Nonna et de la mère des Maccabées. Augustin, dans *Les Confessions*, ne décrit pas différemment sa mère Monique, « muliebri habitu, virili fide ». ³⁶ L'invocation finale : « Imitons-les, prêtres, mères et enfants » est pour J. Bernardi l'indication la plus sûre que le *Discours* 15 est une « authentique exhortation au martyre ». Il faut objecter que ce type de conclusion est général dans les panégyriques. Chrysostome ne clôt pas différemment son *Homélie 2 sur les Maccabées*: « Que cette femme soit un sujet d'imitation pour les pères, d'émulation pour les mères », enjoint-il à l'auditoire.³⁷

³³ Cf. *infra*, pp. 200–202. M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 167, suggère qu'on peut voir en Eléazar une allusion à Grégoire l'Ancien dans la mesure où Grégoire rapporte, dans l'oraison funèbre de son père, que le vieil évêque se distingua pendant la persécution de Julien, *Disc.* 18, 32–34 (PG 35, 1025b–1032A). Il faudrait alors établir précisément que ces actions eurent lieu avant la date de rédaction supposée du *Discours* 15, le 1^{er} août 362.

³⁴ « Femme par le corps, mais par le caractère, au-delà d'un homme », Grégoire de Nazianze, *De vita sua*, éd. et trad. C. Jungck, Heidelberg, 1974. Cf. M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 167.

³⁵ Cf. *infra*, pp. 246–253.

³⁶ IX, 4, 8. Cf. U. Mattioli, *Ἀσθένεια εἰς ἀνδρεία*, p. 156.

³⁷ Cf. *infra*, p. 246.

Plutôt que de vouloir établir un lien entre la composition du groupe des Maccabées et les interlocuteurs de Grégoire, il faut donc tenter de rechercher ailleurs dans le discours les signes de l'arrière-fond d'une persécution. S'il faut lire l'expression d'un danger imminent dans le *Discours* 15, celui-ci tiendrait davantage dans l'importance remarquable attachée aux éthopées, données régulièrement à imiter. Comment faut-il comprendre ces paroles prêtées aux martyrs ? Sont-elles seulement un ornement rhétorique ou doit-on y voir plutôt un argument politique visant la personne de Julien ? Grégoire confère à ces discours une place capitale dans la lutte opposée au tyran. La résistance doit jouer sur ces deux fronts : aux tortures physiques, le martyr oppose « mépris » et « endurance », aux paroles du tyran, l'art de la rhétorique, répondant par des paroles « belles » et « pleines de philosophie ». Ces deux aspects sont représentés dans l'ensemble de la tradition martyrologique où échanges de paroles et tortures sont constamment mêlés. Mais Grégoire met ici l'accent de façon tout à fait originale sur la place du discours dans le processus du martyre. La rhétorique apparaît comme une valeur supérieure même à « l'endurance » opposée aux tortures physiques.³⁸ Métaphoriquement, les paroles deviennent des armes avec lesquelles les martyrs « ont formé une ligne de bataille et ont frappé le tyran ».³⁹ L'orateur entend munir ses auditeurs de l'arme spécifique du discours : *λόγων μαρτυρικῶν*, pour qu'ils s'en souviennent dans des circonstances semblables (ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς).⁴⁰ Il explique le choix qu'il fait de ne pas répéter les sept discours des frères mais de les résumer en un seul, comme la volonté de donner un discours modèle (ώς δ' οὖν τύπῳ περιλαβεῖν).⁴¹ Que faut-il entendre par cette valeur exemplaire conférée aux discours des Maccabées ? Quelles sont les circonstances qui pourraient amener l'auditoire à en prononcer de semblables ? La même fonction de modèles attribuée aux martyrs Maccabées par Origène dans l'*Exhortation au martyre* vise la situation concrète de la persécution. Grégoire songe-t-il réellement au martyre, comme Origène en son temps ?

³⁸ 917, 22–920, 8.

³⁹ 917, 37–38.

⁴⁰ Voir M. Alexandre, « Les nouveaux martyrs. Motifs martyrologiques dans la vie des saints et thèmes hagiographiques dans l'éloge des martyrs chez Grégoire de Nyssa », *The Biographical Works of Gregory of Nyssa, Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Mainz, 6–10 September 1982), éd. A. Spira, Philadelphie, 1984, pp. 33–70.

⁴¹ 920, 2–8. Sur ces éthopeés, voir également pp. 268–269.

III. GRÉGOIRE FACE À JULIEN

1. *Julien « le persécuteur »*

Ainsi, malgré l'absence de référence à une quelconque actualité dans le panégyrique, l'hypothèse de l'arrière-plan de la persécution de Julien ne doit pas être négligée. Il faut toutefois en chercher la confirmation dans d'autres textes, révélateurs de la manière dont Grégoire a perçu le règne de Julien, plutôt qu'à l'intérieur du *Discours* 15 qui n'en révèle directement rien. A l'époque de l'arrivée de Julien au pouvoir le 3 novembre 361, Grégoire semble s'attendre à l'imminence d'une persécution. Dans le *Discours* 2, écrit au premier semestre de 362, Grégoire explique ses réticences à l'encontre de la fonction de prêtre, qu'il vient de se laisser imposer, non pas par la crainte d'un martyre qu'il se dit prêt à subir, mais par peur des responsabilités :

Je n'ai pas peur de la guerre qui nous vient aujourd'hui de l'extérieur, non plus que de la bête féroce qui s'est maintenant dressée contre les Eglises, cette pleine incarnation du Malin, même s'il menace du feu, des épées, des bêtes, des gouffres et des précipices, même si sa cruauté dépasse la mesure jamais atteinte par tous les furieux, même s'il invente des châtiments plus pénibles que ceux qui existent. Je dispose à l'égard de tout d'un unique remède, et une seule voie – je me glorifierai dans le Christ – me conduit à la victoire : c'est de mourir pour le Christ.⁴²

En ce début de règne, Grégoire attribue clairement à Julien l'intention de mener une persécution prête à s'exercer par la torture,⁴³ mais ses attentes ne se vérifièrent pas. Les chrétiens faisaient obstacle à Julien dans sa tentative de restaurer l'hellénisme antique. L'Empereur aura pourtant une politique anti-chrétienne autre que celle du martyre, en dehors de quelques événements qui se rapprochèrent d'une véritable persécution, comme les épisodes de la punition de la ville de Césarée de Cappadoce, coupable d'avoir incendié le Temple de la Fortune, ou le martyre des militaires Bonosus et Maximilianus, gardes-frontière ayant refusé de sacrifier aux idoles païennes.⁴⁴ Son

⁴² *Disc.* 2, 87, éd. et trad. J. Bernardi, SC 247, pp. 202–203.

⁴³ Les tortures invoquées sont en partie celles subies par les Maccabées dans le *Discours* 15, 921 b : feu, bêtes, glaives. En revanche la mention des gouffres et des précipices fait allusion à d'autres martyrs, dépassant donc le cadre de l'histoire des Maccabées.

⁴⁴ G. W. Bowersock, *Martyrdom*, p. 87, 91 et 107. Sur l'épisode de Césarée, voir le *Disc.* 4, 92. La politique de Julien entraîna cependant des exactions locales et

hostilité s'exprima essentiellement par une volonté d'éviction des chrétiens de la vie civile, en particulier à travers la loi scolaire du 17 juin 362, destinée à confisquer l'enseignement des lettres grecques aux chrétiens. En effet, cet édit, bien que ne mentionnant pas nommément les maîtres chrétiens, exigeait des professeurs des garanties de moralité, leur nomination restant soumise à l'approbation de l'Empereur. Selon le raisonnement de Julien, qui transparaît dans la *Lettre 61*,⁴⁵ les chrétiens ne pouvaient enseigner les disciplines païennes de la grammaire, de la rhétorique et de la philosophie en toute bonne foi, leur croyance se portant ailleurs. Ils faisaient dès lors preuve d'une malhonnêteté incompatible avec la moralité requise pour l'enseignement.⁴⁶

Malgré cette absence de persécution directe, il y a dans l'œuvre de Grégoire persistance de l'identification de la lutte contre Julien avec le martyre. Dans le *Discours 4*, Grégoire analyse la politique anti-chrétienne de Julien comme une persécution déguisée mais néanmoins réelle.⁴⁷ Sous l'apparence de la séduction et de la flatterie, Julien a cherché à détruire l'Eglise tout autant qu'un persécuteur. Pour Grégoire, le mal a été d'autant plus grand qu'il n'était pas ouvertement déclaré et n'a pas permis aux chrétiens de résister par des actions d'éclat. Grégoire reproche vivement à Julien d'avoir esquivé le face-à-face, mettant cette attitude au compte de sa lâcheté.⁴⁸

spontanées contre les chrétiens, avec l'accord tacite du régime (cf. Grégoire de Nazianze, *Disc. 4*, 86–93 ; Théodore, *H. E.*, III, 15). Les martyrologes gardent le souvenir de nombreux martyrs de ce règne. Sur leur historicité, voir B. de Gaiffier, « “Sub Iuliano apostata” dans le martyrologue romain », *Analecta Bollandiana* 74, 1956, pp. 5–49. Chrysostome a, par exemple, consacré un panégyrique aux martyrs Juventin et Maximin.

⁴⁵ *L'Empereur Julien, œuvres complètes*, éd-trad. J. Bidez, Paris, 1932, p. 72, 10–19.

⁴⁶ Sur cet édit (Cod. Theod. XIII, 3, 5) voir G. W. Bowersock, *Julian The Apostate*, Londres-Harvard, 1978, pp. 83–85 et J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, pp. 600–603. R. Braun, « Julien et le christianisme », *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715)*, éd. R. Braun et J. Richer, Paris, 1978, pp. 176–187 a classé les divers griefs de Julien à l'égard du christianisme : apostasie d'une tradition nationale prestigieuse, imposture, souillure et immoralité. Julien s'est servi de la polémique juive anti-chrétienne : le Christ n'a été annoncé ni par les prophètes, ni par Moïse, il n'est pas venu abolir la Loi. Sur ce point, voir aussi Cl. Aziza, « Julien et le judaïsme », *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende*, p. 150 et M. Simon, *Venus Israël*, pp. 214–238.

⁴⁷ Sans compter que Julien détestait les Cappadoxiens pour leur zèle chrétien, cf. sa *Lettre 78*, 375 c (voir à ce propos la note de J. Bernardi, SC 309, p. 233, n. 2).

⁴⁸ *Disc. 4*, 6 : « La victoire m'appartient sans combat à moi que tu as combattu en m'empêchant de combattre » (SC 309, p. 95). Voir aussi les §§57–58, 61–62,

Ainsi, tout au long de son œuvre, Grégoire a privilégié l'image du persécuteur et du martyr comme expression du rapport des forces en présence à cette époque. Dans le *Discours 5 Contre Julien*, écrit peu après la mort de ce dernier, la résistance qu'il opposa avec son ami Basile est comparée à celles des Trois enfants dans la fournaise, de Daniel et des Maccabées :

(...) nous n'avons pas moins de noblesse que ces adolescents qui autrefois furent couverts de rosée dans les flammes, qui triomphèrent des bêtes féroces par leur foi, qui partagèrent volontairement les dangers d'une mère courageuse et d'un prêtre plus courageux encore et qui ont montré que la foi est la seule chose au monde qui est invincible.⁴⁹

Le choix spécifique de ces exempla, tous trois implicitement attachés à la figure dominante d'un empereur persécuteur, Antiochus IV Epiphanie – directement acteur dans le cas des Maccabées ou prenant les traits de Nabuchodonosor dans le livre de Daniel – semble tout désigné pour décrire Julien.

Un autre exemple de résistance à Julien sera interprété quelques années plus tard comme un acte de bravoure martyrologique. Césaire, frère de Grégoire de Nazianze, d'abord médecin à la cour de Constance, était demeuré au service de Julien au grand désespoir de sa famille et de toute la ville de Nazianze,⁵⁰ où il fit peut-être scandale en se montrant avec la cour lors de la traversée de l'Anatolie par Julien l'été 362,⁵¹ avant de renoncer à son poste quelques temps plus tard. Dans l'éloge funèbre de ce frère, prononcé à ses funérailles peu après le tremblement de terre du 11 octobre 368, Grégoire traduit les circonstances de cette démission dans les termes agonistiques propres au vocabulaire de la martyrologie. Césaire est dit « athlète », « combattant de la piété » agissant dans « un stade ». Le titre d'agoniste est conféré au Christ, mais également, et de manière moins traditionnelle, au persécuteur, pour avoir encouragé l'athlète par des flatteries⁵². Julien est un « terrible tyran » agissant par la flatterie et

68 et 94. Cette analyse de la méthode de Julien correspond exactement à la stratégie exposée par l'Empereur dans la *Lettre 43* (115).

⁴⁹ *Disc. 5, 40, SC 309*, p. 376.

⁵⁰ Cf. la *Lettre 7* de Grégoire à son frère.

⁵¹ J. Bernardi, « Un réquisitoire : *Les invectives contre Julien* de Grégoire de Nazianze », *L'Empereur Julien, de l'histoire à la légende*, p. 94 et « Grégoire de Nazianze critique de Julien », *Studia Patristica* 14, Berlin, 1976, pp. 282–289.

⁵² *Disc. 7, 11–14, SC 405*, pp. 206–215.

la ruse, ce qui n'est pas sans rappeler Antiochus cherchant à persuader le septième fils de sauver sa vie dans 2 M.

Vingt ans après le règne de Julien, dans le discours où il présenta sa démission du siège épiscopal de Constantinople au concile de 381, Grégoire se souvient encore de l'Empereur comme d'un Nabuchodonosor⁵³. La persécution de Julien est comprise selon la conception maccabéenne du martyre : elle est la conséquence des péchés des hommes. Le passage de Julien au pouvoir, limité à une persécution modérée, est interprété comme un simple avertissement divin :

Car nous n'avons pas été livrés à la persécution en qualité de justes : cela n'arrive qu'à un petit nombre et rarement, afin qu'en généreux athlètes ils confondent le tentateur. Nous avons été condamnés en qualité de pécheurs, puis nous avons obtenu miséricorde après avoir été frappés avec une sollicitude paternelle, juste assez pour nous assagir, et avoir été réprimandés juste assez pour que nous retournions à lui. Il nous a accusés, mais sans colère ; il nous a donné une leçon, mais sans irritation (...).⁵⁴

Julien n'a été que l'instrument d'un Dieu maître de l'histoire, qui fit cesser la persécution quand il le voulut.⁵⁵

La récurrence de la comparaison du règne de Julien avec une persécution,⁵⁶ et en particulier avec celle d'Antiochus IV, pourrait faire penser que l'Antiochus du *Discours* 15 serait alors vraiment Julien l'Apostat. Dans le discours, Grégoire affirme l'utilité à toute époque des récits anciens et nouveaux, face à des attaques ouvertes ou dans des embûches cachées (*πολεμουμένην φανερῶς καὶ ἐπιβούλευομένην ἀφανῶς*) qui peuvent faire directement allusion à la technique sournoise de Julien.⁵⁷ Il proclame la variété de formes que peuvent prendre les luttes à travers les âges et les circonstances et englobe le combat des Maccabées dans la longue lignée de persécutions que doit connaître l'Histoire. Dans leur discours de résistance, les enfants se déclarent prêts à affronter un Antiochus plus terrible encore.⁵⁸ Cet

⁵³ *Disc.* 42, SC 384, pp. 54–57.

⁵⁴ *Disc.* 4, 14, SC 309, pp. 106–107.

⁵⁵ Grégoire note dans le *Disc.* 4, 96, que le projet d'exclusion totale des chrétiens de la vie civile voulu par Julien fut arrêté par la bonté de Dieu.

⁵⁶ C. Buesnaca Pérez, « La persecucion del emperador Juliano a debate : los cristianos en la politica del ultimo emperador pagano (361–363) », *Cristianismo nella storia*, 21, Bologne, 2000, pp. 509–529, refuse de donner aux actes commis contre les chrétiens le nom de persécution, ces mesures n'étant pour lui qu'une défense de la religion païenne et non des attaques personnalisées contre des chrétiens.

⁵⁷ 933, 4–5.

⁵⁸ 920, 14–15.

autre Antiochus n'est manifestement pas la métaphore du Mal contre lequel les fidèles sont invités à lutter dans la parénèse finale,⁵⁹ mais un adversaire potentiel aisément identifiable à Julien pour un auditoire averti.

2. *Le Discours 15 : un acte de résistance contre Julien ?*

Dans l'hypothèse d'une datation contemporaine du règne de Julien, quelle place spécifique le *Discours 15* a-t-il pu jouer dans la résistance opposée par Grégoire à l'empereur ? Selon Jean Bernardi, la composition du *Discours 15* et des deux discours *Contre Julien* relève de la même volonté de revendiquer le droit des chrétiens à la rhétorique grecque mis en péril par la politique de l'Empereur. Dans la perspective de livrer une véritable littérature chrétienne représentant les différents genres rhétoriques, « l'éloge des martyrs du *Discours 15* appelait une composition symétrique en forme de blâme du persécuteur ». Après l'*« ἐγκώμιον λόγος »*.⁶⁰ On sait, par ce qu'il en a dit, combien la loi scolaire de l'empereur a vivement ému Grégoire. La privation du logos visée par la loi est présentée comme un acte d'une extrême gravité, placée au cœur de la polémique contre Julien : « il n'en est pas qui montre mieux son crime que celui-ci ».⁶¹ Grégoire fait de la rhétorique une véritable profession de foi, décrivant son amour pour la parole comme une seconde vocation après Dieu. Il considère le logos comme un outil de sa vie sacerdotale, une participation au Verbe,⁶² une « offrande non sanglante à Dieu » (*τὴν ἀναίματον τῶν λόγων τιμὴν*).⁶³ La faiblesse de l'argumentation de Julien à cet égard, qui voulait voir se superposer religion, langue et culture dans l'hellénisme est dénoncée par Grégoire :

Il avait malhonnêtement changé le sens de ce mot pour l'appliquer aux croyances, comme si le parler grec était affaire de religion et non pas de langue.⁶⁴

La distinction entre religion et langue est établie et le droit de chacun au grec en dépit de son origine ou de sa croyance est proclamé :

⁵⁹ 932, 42.

⁶⁰ J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 4–5 contre Julien*, SC 309, p. 15.

⁶¹ *Disc.* 4, 100.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Disc.* 4, 4. cf. J. Bernardi, SC 309, p. 64.

⁶⁴ *Disc.* 4, 5 (SC 309, p. 93).

Une langue n'appartient pas seulement à ceux qui l'ont inventée, mais à tous ceux qui l'utilisent.⁶⁵

Le projet d'affirmer le talent rhétorique chrétien apparaît tout au long des discours *Contre Julien*. J. Bernardi a recensé plus de 250 noms propres grecs dans les deux discours contre Julien, dont cinq noms de poètes ou d'écrivains (Hésiode, Homère, Orphée, Hérodote et Thucydide) et dix-huit noms de philosophes, assortis de commentaires rapides sur divers aspects de l'histoire, de la science et des croyances hellènes.⁶⁶ Si l'intention est polémique et les notations pour la plupart hostiles, il y a volonté manifeste, à travers ce catalogue de la culture grecque, de montrer qu'un chrétien était capable de se mouvoir aussi bien et mieux qu'un autre à l'intérieur du vaste domaine de la παιδεία, mettant en pièces le mépris de Julien envers les chrétiens.⁶⁷ Le *Discours* 15 procède-t-il vraiment de la même intention ? A la différence des deux discours contre Julien, il ne contient aucune référence directe à la culture grecque. Seules trois allusions homériques, si elles sont volontaires, s'imposeraient comme référence à la Grèce ancienne. La mère des Maccabées invoque ses mamelles nourricières pour exhorter ses fils à mourir, au milieu d'autres attributs,⁶⁸ faisant peut-être allusion à l'attitude d'Hécube qui présenta son sein à Hector pour le dissuader d'aller combattre Achille⁶⁹.

Ailleurs, pour exprimer toute l'incertitude du martyre, Grégoire a recours à une expression présente dans l'*Iliade*. « Et pour toute la race des Hébreux, l'avenir de leurs luttes se tenait à ce moment-là comme sur le tranchant d'un rasoir », dit-il à propos des frères.⁷⁰ Nestor analyse la situation désespérée des Achéens face aux Troyens campant non loin de leurs bateaux, par cette image :

Aujourd'hui, pour eux tous, c'est sur le tranchant d'un rasoir que s'équilibrent ou le plus funeste désastre ou la vie.⁷¹

Il n'est pas sûr cependant que cette dernière expression fasse volontairement allusion à l'*Iliade*. Dans le *Discours* 18, Grégoire dit de la ville de Césarée qu'elle avait été sur « le tranchant d'un rasoir » à

⁶⁵ *Disc.* 4, 106.

⁶⁶ Cf. J. Bernardi, SC 309, pp. 51–57.

⁶⁷ J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 4–5 contre Julien*, SC 309, p. 65.

⁶⁸ 916, 40.

⁶⁹ *Iliade* 22, 79–89.

⁷⁰ 932, 22–23.

⁷¹ *Iliade* 10, 173.

cause de la fureur de Julien à la consécration d'Eusèbe.⁷² Dans son poème autobiographique *De vita sua*, Grégoire parle dans les mêmes termes de la solution au schisme antiochen provoqué par la mort de Méléce, qu'il a proposée au Concile de Constantinople.⁷³ On le voit à travers ces exemples, l'expression est devenue usuelle et proverbiale, sans plus faire directement référence à l'*Iliade*.⁷⁴

La troisième allusion homérique possible est de loin la plus sûre. Grégoire dit de la Mère qu'elle s'agit autour de ses enfants par ses exhortations, « semblable à l'oiseau qui voltige autour de ses petits à l'approche d'un serpent ». ⁷⁵ L'introduction du serpent dans la comparaison de l'amour maternel avec l'instinct des oiseaux, fournie par 4 M,⁷⁶ pourrait être directement calquée sur l'épisode de l'*Iliade* où Ulysse rapporte le présage qui signalera la victoire des Achéens au terme de la dixième année : un serpent dévora huit oisillons et leur mère, avant d'être lui-même changé en pierre par la colère divine, les neuf oiseaux symbolisant les neuf années de combat, et la fin du serpent, l'année de la victoire.⁷⁷ Le rapprochement volontaire avec le présage homérique pourrait alors signifier l'annonce de la victoire des martyrs et la défaite d'Antiochus-Julien.

Comme J. Bernardi pour les deux discours *Contre Julien*, M. Vinson a vu dans ces allusions homériques la revendication d'un droit à l'hellénisme adressée à Julien.⁷⁸ Selon elle, ces allusions viseraient le penchant de l'Empereur pour le procédé de la citation, notamment surabondant dans le *Misopogon*, – œuvre connue de Grégoire⁷⁹ et de la même époque que le *Discours 15* –, ainsi que les deux références à Homère de la *Lettre 61* par laquelle l'Empereur dénonce l'hypocrisie de l'enseignement des chrétiens. Il paraît en réalité peu probable

⁷² *Disc.* 18, 34.

⁷³ V. 1645.

⁷⁴ L'utilisation proverbiale de l'expression, employée le plus souvent dans une situation de danger, est confirmée par d'autres exemples antiques, cf. *Corpus paroemiographorum graecorum*, éd. E. Leutsch et F. G. Schneidewin, tome I, p. 69, note critique 1, et tome 2, p. 28 et 392, Hildesheim, 1958. Il est de même difficile de dire si l'image des frères aiguisant leurs défenses comme des sangliers (925, 2) est une image homérique (*Iliade*, 11, 416 et 13, 474) ou une image traditionnelle.

⁷⁵ 925, 14–15.

⁷⁶ 4 M 14, 15–17.

⁷⁷ *Iliade* 2, 308–319.

⁷⁸ M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », pp. 167–170, reprenant en cela l'analyse de Th. Sinko.

⁷⁹ Cf. J. Bernardi, SC 309, pp. 46–47.

que les allusions homériques du *Discours* 15, en raison de leur discréption et de leur caractère peut-être fortuit, soient les porte-drappeaux du combat de Grégoire. La lecture de l'*Iliade* constitue le pilier de l'enseignement grec⁸⁰ et il n'est pas étonnant que cette culture affleure naturellement sous la plume du lettré.

Les éthopées des martyrs nous semblent en revanche davantage significatives d'une revendication de la libre expression. En privant les chrétiens du martyre, Julien les a privés de la liberté de langage ($\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\alpha$) que les martyrs acquièrent dans les combats, proteste Grégoire dans le *Contre Julien*.⁸¹ Au moment où Julien passe en Cappadoce avant son arrivée à Antioche le 19 juillet, la loi scolaire a à peine un mois. Bien que les discours donnés à imiter dans le panégyrique soient reliés à une situation générale de martyre, leur ampleur rhétorique et leur omniprésence se prêtent particulièrement bien à une réponse contre la liberté d'expression voulue par Julien. Dans cette perspective, l'utilisation de 4 M est particulièrement justifiée. Les discours sont directement issus du style de la Seconde sophistique représentée dans ce livre, qui multiplie lui-même les discours prononcés par les martyrs. Bien plus que l'*Iliade*, l'exploitation de 4 M permettrait d'opposer à Julien l'exemple d'un morceau rhétorique non pas purement hellène, mais en l'occurrence juif de langue grecque, comme l'illustration de la virtuosité du maniement de la langue grecque en dehors de la religion grecque. Grâce à cette référence, Grégoire apporterait à Julien la démonstration de l'inéptie de sa théorie d'association des concepts de langue et de religion.

D'après M. Vinson, Grégoire aurait saisi l'occasion de la fête des Maccabées pour faire également concurrence à la politique pro-juive de Julien.⁸² L'attitude de Julien vis-à-vis des Juifs, marquée par des mesures fiscales favorables et surtout par la décision de reconstruire le Temple, a été diversement appréciée par les historiens.⁸³ Tantôt on a vu dans ces mesures l'expression d'une réelle sympathie de Julien pour la religion juive, tantôt une manœuvre politique contribuant à l'affaiblissement des chrétiens.⁸⁴ G. W. Bowersock ramène

⁸⁰ H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation*, pp. 246–248.

⁸¹ *Disc.* 4, 51, SC 309, p. 155.

⁸² M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », pp. 177–179.

⁸³ Cl. Aziza, « Julien et le judaïsme », pp. 150–155.

⁸⁴ Cf. J. Vögt, *Kaiser Julian und das Judentum*, Leipzig 1939, pp. 46 sq. et Cl. Aziza, « Julien et le judaïsme », pp. 141–142.

ainsi la politique pro-juive de Julien à deux faits essentiels : d'une part, une hostilité commune envers les chrétiens, d'autre part, la nécessité de former alliance avec les Juifs de Mésopotamie à la veille de la campagne contre la Perse. Le projet de reconstruction du Temple s'inscrivait dans cette politique tout en correspondant aux convictions religieuses de Julien. Très attaché à l'idée de sacrifice,⁸⁵ défendant l'idée néo-platonicienne qu'une prière n'était parfaite qu'à cette condition, il aurait voulu rendre aux Juifs la possibilité de sacrifier au Temple de Jérusalem, projet qui rejoignait de surcroît sa lutte anti-chrétienne en mettant en échec la prophétie du Christ selon laquelle le Temple ne serait pas reconstruit.⁸⁶ En dehors de ces calculs, il semble que Julien ait eu peu d'admiration pour le contenu du judaïsme, malgré un certain respect pour son ancienneté et ses pratiques rituelles. On retrouve ainsi dans ses discours nombre de traits de la polémique païenne anti-juive : négation de l'origine divine de l'univers, mépris pour les prophètes, critique des traces de paganisme dans la Bible.⁸⁷

En exaltant le sens chrétien du martyre des Maccabées, Grégoire aurait cherché à briser l'entente établie entre Julien et les Juifs autour de la restauration du Temple, qui n'était pas sans rappeler les événements de la révolte juive de Judas Maccabée auxquels était associée la mémoire des martyrs.⁸⁸ Son propos aurait été alors de montrer que le christianisme considérait avec respect la religion juive, et que ce n'était donc pas seulement le fait du paganisme.⁸⁹ Le *Discours* 15 serait alors le témoin de la création de la fête chrétienne des martyrs Maccabées, venue non pas concurrencer leur célébration lors de la fête juive de Hanukka le 25 Kislev, mais renforcer le poids de la fête face au paganisme fleurissant sous Julien. « The Jewish and Christian cults of the Maccabean martyrs seem to have coexisted alongside one another in mutual solidarity against paganism from the reign of Julian to the accession of Theodosius I, when beginning in Antioch, vigorous efforts were made to separate the two », explique

⁸⁵ D'après Libanios (*Or. XVIII*, 61), Julien sacrifiait tous les jours. Voir la note de J. Bernardi, SC 309, p. 231, n. 4.

⁸⁶ *Mt* 24, 2, *Mc* 13, 2, *Lc* 19, 44 et 21, 6, cf. G. W. Bowersock, *Martyrdom*, p. 89.

⁸⁷ J. Vögt, *Kaiser Julian*, pp. 147–149 et G. W. Bowersock, *Martyrdom*, p. 88, n. 23.

⁸⁸ Antiochus pour les chrétiens, Julien était alors un véritable Judas Maccabée pour les Juifs !

⁸⁹ M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 187.

M. Vinson.⁹⁰ Elle voit dans l'indication que les martyrs étaient honorés de panégyriques et de pompes annuelles⁹¹ une allusion aux festivités multiples des huit jours de la fête de Hanukka. Il est en réalité douteux que le pluriel employé par Grégoire fasse allusion à ces festivités dont il n'est pas sûr qu'elles aient eu le relief que semble leur prêter M. Vinson, ni qu'elles aient été associées de manière sûre aux martyrs.⁹² Les « fêtes annuelles » auxquelles sont associés les Maccabées renvoient plutôt aux fêtes des martyrs qui prennent une grande ampleur à cette époque.⁹³ Les panégyries font partie des attributs des martyrs et Grégoire parle volontiers au pluriel de ces grands rassemblements, soit de manière emphatique, soit pour désigner les différentes étapes de la fête qui commençait dès la vigile. Dans le *Discours 24*, la panégyrie de saint Cyprien n'est pas désignée autrement. « Tous les ans les fêtes et les assemblées solennelles en l'honneur de Cyprien » (*ταῖς δι’ ἔτους τιμῶντες ἐκεῖνον τιμοῖς τε καὶ πανηγύρεσι Κυπριανόν*) ont lieu.⁹⁴ La possibilité que la fête célébrée par Grégoire se place en décembre est elle-même très douteuse. Le martyrologue de Wright, dont nous avons vu qu'il pouvait précisément remonter à l'année 362, inscrit la fête au 1^{er} août. S'il est une fête juive dont la fête chrétienne prenne le relais, ce serait plutôt la fête de Tisha'be Av dont nous avons vu qu'elle avait pu être associée aux Maccabées, notamment au regard de la citation que fait Grégoire du livre des *Lamentations*, peut-être en écho à la liturgie juive de cette fête.⁹⁵

Le *Discours 15*, comme les deux discours *Contre Julien*, pourrait donc être un discours écrit *ab irato*. Cette hypothèse initiale de Th. Sinko

⁹⁰ M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 », p. 186. Pour cet auteur, le *Discours 15* est l'acte de création de la fête, les martyrs passant de simples exempla à des martyrs dotés d'une panégyrie. La date de décembre « a l'avantage » d'être au cœur de la décision de reconstruire le Temple, que M. Vinson date de l'arrivée de Julien à Antioche, l'été 362 (p. 188). Ce n'est qu'à l'époque de Chrysostome que la fête aurait été déplacée au 1^{er} août, (pp. 188–189). Il faut certainement nuancer ce propos, particulièrement au regard des indications du martyrologue de Wright, qui place la fête au 1^{er} août.

⁹¹ Cf. 913, 12–13.

⁹² Cf. *supra*, pp. 63–65.

⁹³ Qu'une partie de l'auditoire de Grégoire ne soit pas convaincue de la légitimité de la fête n'empêche pas l'existence de celle-ci, surtout si le discours s'adresse à la population de Constantinople, Grégoire faisant référence à la fête dans l'ensemble de l'Eglise.

⁹⁴ *Disc.* 24, 1, SC 284, p. 43.

⁹⁵ Cf. *supra*, p. 65.

peut, on le voit, avoir de nombreuses ramifications, que J. Bernardi, puis M. Vinson, se sont attachés à imaginer. Au-delà de l'inégalité des arguments apportés par l'un ou l'autre de ces critiques, il est indéniable que les Maccabées se prêtent par excellence à une gigantesque métaphore de la persécution de Julien. Pourtant, ce n'est pas tant l'expression d'une culture grecque classique qui fait du *Discours 15* un manifeste de résistance, que l'exploitation originale de 4 M, morceau de bravoure épидictique alliant religion juive et rhétorique hellénistique. L'histoire des martyrs permet la mise en scène d'un persécuteur idéal qui évoque aisément Julien. L'éloge à la manière grecque de martyrs juifs pouvait apporter la démonstration que l'Eglise chrétienne, marginalisée par Julien, est à la fois fille de la Grèce et fille de la Bible.

L'engouement que manifeste Grégoire pour les martyrs juifs peut également être mis au compte de son cercle familial, son père ayant appartenu, avant sa conversion au christianisme, à la secte des hypsistariens, ou adorateurs du Dieu Très Haut, proche du judaïsme et des religions à mystères. Le vocabulaire à la fois sacrificiel et initiatique qui caractérise le *Discours 15* pourrait directement être influencé par les coutumes paternelles qui furent celles de Grégoire l'Ancien avant qu'il ne connaisse le Christ.⁹⁶

Toutefois, en dépit de toutes ces possibilités d'interprétation liées à l'époque de la prédication de Grégoire à Nazianze, le *Discours 15* peut être considéré dans un contexte plus général et renvoyer à la période constantinopolitaine de Grégoire. En effet, le *Discours 15* offre de nombreux traits communs avec l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* de Jean Chrysostome qui a très vraisemblablement été prononcée à Constantinople. La convergence de thèmes de ces deux homélies laisse à penser que Jean connaît le discours de celui qui l'a précédé sur le siège épiscopal de la capitale impériale. Le contexte de ces deux prédications est le même : le culte des Maccabées rencontre

⁹⁶ Cf. J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1995, pp. 105–106 que nous remercions de nous avoir signalé ce rapprochement possible entre le *Discours 15* et l'influence paternelle de Grégoire. Sur ce culte monothéiste, qui partage notamment avec le judaïsme le respect du sabbat, l'observation des interdits alimentaires et des traits de morale absents de la religion grecque, voir S. Mitchell, « The Cult of Theos Hypsistos », *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, éd. P. Athanassiadi et M. Frede, Oxford, 1999, pp. 81–148 et W. Liebeschuetz, « The Influence of Judaism », pp. 250–251.

une résistance du fait de son enracinement juif. Les arguments de Jean rejoignent en grande partie ceux de Grégoire face à une assemblée qui pourrait n'avoir pas levé ses réticences depuis le passage de Grégoire à Constantinople.

CHAPITRE 3

LE CULTE DES MACCABÉES À CONSTANTINOPLE

I. *L'HOMÉLIE SUR ELÉAZAR ET LES SEPT ENFANTS* DE JEAN CHRYSOSTOME

Cette homélie fut prononcée dans une église paroissiale, Chrysostome invitant la communauté à se déplacer à l'Eglise des Maccabées le lendemain, jour de leur fête.¹ L'exorde² s'ouvre sur l'évocation du silence gardé jusque-là par Chrysostome face à des orateurs plus âgés. Il procède à un éloge de la vieillesse, devant laquelle il convient que la jeunesse se taise, prenant à l'appui le texte de *Si 32, 7–8.*³ Mais il surmonte sa réticence en raison d'intérêts plus forts : la demande expresse du peuple qui réclame en lui son orateur favori et la nécessité de faire triompher la vérité.⁴

L'orateur se justifie de consacrer si tôt son discours aux Maccabées, avouant que ce n'est pas encore le moment (*kairos*) de faire leur éloge. Il invoque la nécessité de prouver la légitimité de la fête des Maccabées avant les réjouissances et annonce le contenu du discours en fixant les limites du sujet : c'est aujourd'hui la fête des Maccabées, martyrs si grands, qu'il ne pourra traiter que d'un point les concernant. Ainsi, plutôt que de faire leur éloge, il s'agira de rétablir une erreur qui court à leur propos.⁵ Essentiellement délibérative, l'homélie n'accorde qu'une place symbolique au genre épидictique, pour s'attacher à traiter de deux questions venant à l'appui du commentaire de *Jer. 31, 31–34*. La première, qui porte sur le Christ Législateur de l'Ancien Testament, est en rapport avec le culte des Maccabées dans la mesure où elle apporte la démonstration qu'en mourant pour la Loi, les Maccabées sont morts pour le Christ. La seconde question, en revanche, consacrée à la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien, n'est plus en rapport avec les Maccabées, mais seulement avec la citation de *Jérémie*, dont elle est un commentaire.

¹ 525, 19–23.

² 523–525.

³ 523–524, 21.

⁴ 524, 21–525, 15.

⁵ 525, 15–525, 43.

Chrysostome ne suit pas exactement le programme qu'il vient d'annoncer et commence bel et bien par procéder à un bref éloge des martyrs,⁶ dont il souligne le mérite, celui d'être morts à une époque où la mort faisait encore peur, l'exemple du Christ n'étant pas encore présent, bien que proche.

L'orateur invoque un second mérite des martyrs, celui d'être morts pour le Christ en mourant pour la Loi, car c'est le Christ qui a donné la Loi. Il va en apporter la preuve. Il invoque à l'appui la citation de *I Cor.* 10, 1–4.⁷

Mais, pour convaincre les juifs eux-mêmes, il s'appuiera sur les paroles du prophète Jérémie. En une phrase, il fait l'éloge du prophète. Il ne traitera pas du contexte du passage. La citation de *Jer.* (*LXX*), 38, 31–32 apporte la preuve que le Christ, législateur de la nouvelle Alliance, ce qui ne se discute pas, est aussi celui de l'ancienne.⁸ Chrysostome fait intervenir ici un autre problème : pourquoi le Seigneur donne-t-il une nouvelle Alliance à ceux qui ont brisé la première ? Question difficile à laquelle il ne donnera pas de réponse immédiate, laissant le soin à l'auditoire de réfléchir au problème, en attendant d'y revenir s'il en est besoin. L'auteur indique les lettres apostoliques qui pourront servir à l'éclaircissement de la question.⁹

L'orateur opère une distinction entre l'ancienne et la nouvelle Alliance à partir de la suite du passage de Jérémie déjà utilisé. Citant les versets 33–34, il démontre que l'ancienne Loi était gravée sur des tables de pierre. Le récit de la Pentecôte (*Actes* 2, 1–4) vient prouver que la nouvelle Loi est au contraire inscrite par l'Esprit dans les âmes,¹⁰ fait qui s'oppose paradoxalement à l'ancien.¹¹

La supériorité de la nouvelle Alliance est dès lors célébrée. La connaissance et l'enseignement de la Loi nouvelle sont faciles contrairement à l'ancienne Loi.¹² Tandis que les juifs s'adonnent à des enseignements compliqués, cette facilité inhérente à la parole nouvelle a

⁶ 525, 44–526, 32.

⁷ 526, 32–56

⁸ 526, 57–527, 46. Voir l'analyse de ce passage infra.

⁹ 527, 21–528, 3.

¹⁰ 528, 4–42.

¹¹ 1–18. Ici prend place la numérotation de l'édition d'A. Wenger.

¹² 19–25.

permis la propagation rapide de la vérité sur toute la terre.¹³ Les fautes seront remises grâce à la charité, tandis qu'elles étaient sévèrement punies dans l'ancienne Loi.¹⁴

Les trois signes distinctifs de la nouvelle Alliance sont donc l'inscription de la Parole sur des « tables de chair », la rapidité de la propagation de la foi et le pardon,¹⁵ dont Paul a parlé.¹⁶ Chrysostome met ici en parallèle les citations de 2 *Cor.* 3, 3 et 5–6 avec *Jer.* (*LXX*) 38, 33.¹⁷ L'orateur donne un exemple de la lettre qui tue et un exemple de l'Esprit qui vivifie. L'Esprit vivifie parce qu'il pardonne aux plus grands pécheurs, qui sont admis dans le Royaume de Dieu par le baptême.¹⁸ Une série de citations sur la rapidité de la propagation de l'Esprit est insérée à cet endroit,¹⁹ dans un procédé typiquement chrysostomien.²⁰

L'orateur entame ici son épilogue : Le Christ a donné la Loi, et les Maccabées, en mourant pour la Loi, sont morts pour le Législateur.²¹ L'auteur encourage donc les fidèles à venir vénérer les Maccabées. L'exemple de la vaillance des martyrs les aidera le lendemain, jour de la fête des Maccabées, à ne pas regarder à la longueur du chemin qu'il y aura à faire pour se rendre à leur église.²² Chacun des martyrs peut servir d'exemple à tous.²³ L'homélie se termine sur une prière pour l'imitation des martyrs et l'obtention de la même récompense que celle dont ils jouissent, suivie d'une doxologie centrée sur le Christ.²⁴

¹³ 26–54.

¹⁴ 55–64.

¹⁵ 65–73.

¹⁶ 74–81.

¹⁷ 529, 46–530.

¹⁸ 529, 54–530, 28.

¹⁹ 530, 28–530, 42.

²⁰ Voir *infra*, p. 189, n. 47.

²¹ 530, 42–45.

²² 530, 45–55.

²³ 1–6.

²⁴ 6–11.

II. DATATION DE L'*HOMÉLIE SUR ÉLÉAZAR ET LES SEPT ENFANTS*

Cette homélie appartient, rappelons-le, aux *Undecim novae* publiées par Bernard de Montfaucon. Ce groupe, augmenté de quatre textes grâce à des découvertes postérieures, « forme une série continue de prédications qui se placent toutes à Constantinople, au début du ministère de Jean Chrysostome, soit vers 398–400 », a déclaré, à la suite de ses prédecesseurs, A. Wenger.²⁵ Plusieurs homélies de ce groupe nous sont en effet parvenues avec un titre qui mentionne le lieu où elles furent prononcées et qui désigne sans exception des églises de Constantinople, y compris dans le nouveau manuscrit découvert par ce chercheur, ce qui incite à penser qu'elles ont toutes la même provenance.

Mgr Batiffol²⁶ et le Père Pargoire²⁷ après lui, ont proposé de dater la série, à partir de critères internes, de la deuxième année du ministère de Chrysostome dans la capitale de l'Empire, soit l'année 399. Bien que ne portant pas d'indication sur son lieu de prédication, l'*Homélie sur Éléazar et les sept enfants* est intégrée au groupe et placée tout naturellement à la veille du 1^{er} août de cette année, qui tombait un dimanche, ce qui s'accorde avec le nombre des fidèles et des prédicateurs présents dont parle Chrysostome.²⁸ J. Pargoire ajouta à cette analyse des critères internes à l'homélie. Au début du discours, Chrysostome apporte un détail sur lui-même: il se déclare « jeune », alors qu'il prend la parole après l'évêque qui vient de le précéder, « un vieillard très avancé en âge ». Cette allusion à un orateur plus âgé, qui pourrait faire à première vue penser à la période antiochienne,²⁹ est en réalité un thème récurrent dans toute l'œuvre

²⁵ A. Wenger, « La Tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome. I. Catéchèses inconnues et homélies peu connues », *Revue des Etudes byzantines* 14, 1956, pp. 32–33.

²⁶ P. Batiffol, « De quelques homélies de saint Jean Chrysostome et de la version gothique des Ecritures », *Revue Biblique* 8, 1899, Paris, 566–572.

²⁷ J. Pargoire, « Les homélies de S. Jean Chrysostome en juillet 399 », *Echos d'Orient* 3, Paris, 1900, pp. 151–162.

²⁸ L'autre dimanche veille d'un 1^{er} août est l'année 404, mais J. Pargoire exclut cette possibilité, Jean étant déjà en exil en juillet de cette année-là.

²⁹ La mention de cette jeunesse fait d'emblée penser au début de la période antiochienne, que Chrysostome entame à 30 ans. Il n'est pas rare d'ailleurs que les homélies de cette époque fassent allusion à un autre prédicateur devant la sagesse duquel Chrysostome s'efface, l'évêque Flavien probablement, le plus souvent. Ainsi, dans l'*Homélie 2 sur les Maccabées*, Chrysostome annonce-t-il à ses auditeurs qu'il doitachever son discours pour laisser la parole à un maître commun, cf. PG 56, 111, 3 et 119, 14 et PG 50, 358, 3. M. Aubineau, « Textes hagiographiques et chrysos-

chrysostomienne. On la retrouve ainsi dans le corps même des *Undecim*, présupposées avoir été prononcées à Constantinople. Dans l'*Homélie VI*,³⁰ l'orateur invoque les deux évêques, l'un très vieux, l'autre très jeune, qui viennent de parler avant lui. La précision de jeunesse que donne l'orateur pourrait donc être très éclairante, si elle n'était toute relative et ne permet en rien de privilégier l'hypothèse d'une prédication antiochienne.³¹

J. Pargoire a également tiré partie des indications topographiques de l'homélie. L'orateur signale la distance que devront parcourir les auditeurs pour « s'élancer vers les blessures des martyrs, embrasser leurs tortures ».³² On sait que la ville de Constantinople a possédé au cours de son histoire deux églises dédiées aux Maccabées, qui n'ont ni l'une ni l'autre laissé de traces. L'une se trouvait dans les portiques de Dominicos, entre le Bazar et la Corne d'Or et l'autre au faubourg des Συκαί (les Figuiers), la moderne Galata.³³ Cette dernière église serait fort ancienne puisque la *Vie de saint Dalmate* dit que ce personnage y fit une visite en 397 au plus tard.³⁴ Pour J. Pargoire la distance à parcourir pour aller au lieu décrit par Chrysostome, correspond exactement à ce monument : « Le verbe grec que je rends par franchir est comme on le voit, διαπεράω. Mais διαπεράω signifie le plus ordinairement, dans le grec postérieur, franchir par mer, traverser un détroit. Ne convient-il pas de l'entendre ainsi dans notre

tomiens dans le codex *Athos Koutloumous 109* », *Byzantinische Zeitschrift* 68, 1975, p. 322, a daté la 5ème homélie *De Penitentia* du ms. *Pantocrator* 22 de l'époque antiochienne, d'après l'allusion de Chrysostome à un « Père » devant qui il doit s'effacer. Voir aussi les homélies 2 (ch. 3, 66–71) et 3 (ch. 5, 56–59) *Sur Ozias*, que J. Dumortier, dans l'édition de ces homélies, SC 277, date de cette période précisément en raison de ces mentions.

³⁰ P.G. 53, 491–494. Voir A. Wenger, « La tradition », p. 39.

³¹ J. Pargoire, « Les Homélies de S. Jean Chrysostome », p. 160.

³² 530, 47–50.

³³ Sur ces deux églises, voir R. Janin, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Tome III. Les Eglises et les monastères*, Paris, 1953, pp. 324–325. Le synaxaire de Constantinople dit que la fête des Maccabées était célébrée « au martyrium des portiques de Dominicos et aussi à celui d'Elaea ἐν τῷ μαρτυρείῳ αὐτῶν τῷ ὄντι ἐν τοῖς Δομνίνοις ἐμβόλοις καὶ πέραν ἐν τῇ Ἐλασίᾳ », dernier quartier que R. Janin identifie avec Galata. En 626, d'après le *Chronicon paschale* (PG 92, 1005 D-1008A), les Avars cherchèrent à communiquer dans son voisinage avec leurs alliés perses postés sur l'autre rive du Bosphore à Chrysopolis (Scutari), cf. P. Maraval, *Lieux saints*, p. 406. R. Janin rapporte également que, selon le témoignage d'Antoine de Novgorod, on voyait encore en 1200 la tête et les reliques des Maccabées dans l'église des portiques de Dominicos.

³⁴ Cf. R. Janin, *La Géographie ecclésiastique*, p. 313.

passage ? Si oui, nous sommes tout naturellement conduits à cette église des Maccabées (...) de l'autre côté de la Corne d'Or »³⁵.

Les arguments de J. Pargoire, auquel lui-même était le premier à reconnaître une valeur toute relative, ont rencontré des détracteurs. W. Mayer, spécialiste des datations des homélies de Jean Chrysostome, s'est attachée à reprendre son raisonnement en contestant en particulier la chronologie proposée pour la série. Elle montre que l'*Homélie sur Éléazar et les sept enfants* a pu aussi bien être prononcée le 31 juillet 398, la synaxe pouvant également avoir eu lieu le samedi, supposition d'autant plus plausible que l'*Homélie sur Eutrope* figurant dans la série peut sans difficulté être placée au 31 juillet 399.³⁶ A. Schneider est allée encore plus loin en affirmant que l'homélie a été prononcée sur la tombe des Maccabées à Antioche.³⁷ Son argument principal se fonde sur l'invitation faite aux fidèles de « s'élancer vers les blessures des martyrs, d'embrasser leurs tortures », mentionnée plus haut. Elle fait remarquer à juste titre que la translation des reliques des Maccabées à Constantinople est attestée à une époque plus tardive.³⁸

³⁵ J. Pargoire, « Les Homélies de S. Jean Chrysostome », pp. 160–161. H. Leclercq, « Antioche », col. 2376–2378, a fourni une analyse toute différente de ce passage. Partant du postulat tacite que l'homélie est antiochienne, il s'appuie sur ce passage pour localiser le quartier du Kerateum : « Le Kerateum formait un quartier excéntrique par rapport au reste de l'agglomération. Saint Jean Chrysostome nous apprend que les habitants de ce quartier avaient plusieurs stades à parcourir pour se rendre au tombeau des Maccabées » voir *supra*, p. 58, n. 126.

³⁶ W. Mayer, « 'Les homélies de s. Jean Chrysostome en juillet 399'. A Second Look at Pargoire's Sequence and the Chronology of the Novae Homiliae (CPG 4441) », *Byzantinoslavica* 60/2, 1999, pp. 273–303.

³⁷ A. Schneider, *Jüdisches Erbe*, pp. 232–235.

³⁸ Le cardinal Rampolla, « Martyre et sépulture », pp. 458–459, date la translation des reliques d'Antioche à Constantinople d'après 551, malgré l'absence de tout récit de la translation, ne tenant pas compte de l'ancienneté de l'église des Maccabées de Sykae, qui a pu posséder des reliques avant cette date. Les premières translations de reliques à Constantinople commencèrent du reste en 356 avec celles de saint Timothée, suivies en 357, de celles d'André et Luc, cf. H. Delehaye, *Les origines*, p. 55. Il n'est donc pas improbable qu'une translation des reliques des Maccabées ait eu lieu avant le VI^e siècle. La date de la translation des reliques à Rome est mieux délimitée grâce à une inscription médiévale de Saint-Pierre-aux-Liens ainsi rédigée :

*Pelagius rursus sacravit papa beatus
corpora sanctorum condens ibi maccabeorum.*

H. Leclercq, dans sa recension de l'article du card. Rampolla, « Martyre et sépulture », *Analecta Bollandiana* 17, 1898, p. 358, a montré qu'il s'agissait probablement de Pélagie II (579–590) et non pas de Pélagie Ier, comme l'avait proposé le cardinal Rampolla. La découverte en 1876 d'un sarcophage en marbre du IV^e ou du V^e siècle, divisé en sept compartiments et accompagné de deux tablettes de plomb

Cet argument n'est pourtant pas définitif. En effet, il ne semble pas que Jean fasse allusion à la dépouille mortelle des Maccabées. C'est ainsi très différemment qu'il décrit le tombeau antiochien, où il parle explicitement de corps morts, d'os et de poussière. L'évocation des blessures et des tortures semble plutôt indiquer une représentation du martyre des Maccabées, probablement située à l'intérieur de l'église.³⁹

Le ton avec lequel Jean s'adresse à l'auditoire, empreint d'une grande complicité, pourrait du reste encore confirmer la datation constantinopolitaine. Le pasteur fait l'éloge du soutien que lui apporte sa communauté et de sa participation active à l'enseignement qui lui est dispensé :

(...) Car il y a peu de temps, malgré une si grande descente dans les profondeurs, le discours n'a pas perdu de sa respiration, et en traversant la mer immense, en aucun point il ne vous a fait subir de naufrage. La raison en est qu'il n'y avait nulle part d'écueils, ni de rochers cachés sous la mer ou saillants, mais qu'il a trouvé partout une mer plus calme qu'un port. Et votre désir d'écouter s'amplifiant comme sous l'effet d'un zéphyr sur la poupe, il était mené vers un port tranquille. Car en même temps que notre langue faisait jaillir ce discours, tous l'accueillaient de leurs mains ouvertes, même s'il comportait une grande difficulté, ce qui était le cas de nos réflexions du moment. Mais par l'intensité de votre ardeur, et le fait de tendre votre intelligence avec toute votre acuité, vous nous avez encouragés à l'effort et vous avez rendu les difficultés aisées.⁴⁰

Ces liens, presque d'amitié, qui unissent l'orateur et son auditoire, le ton chaleureux de Chrysostome sont totalement absents des *Homélies 1 et 2 sur les Maccabées*. Cette manière de s'adresser aux fidèles est caractéristique des rapports qu'entretient Chrysostome avec le peuple de Constantinople⁴¹. Les difficultés rencontrées au cours d'homélies précédentes ne sont pas forcément des difficultés textuelles. On songe tout de suite à un climat de tension auquel n'est pas insensible l'auteur. On sait qu'à Constantinople la disgrâce viendra. La

mentionnant les Maccabées, est venue confirmer le témoignage de la première inscription. H. Leclercq pense, à la différence du Cardinal Rampolla, que les reliques romaines ont pu venir directement d'Antioche sans passer par Constantinople.

³⁹ Sur les représentations de martyres, voir *infra* pp. 260–261.

⁴⁰ 524, 17–525, 15.

⁴¹ Cf. les articles de Fl. van Ommeslaeghe, «Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople», *Analecta Bollandiana* 99, 1981, pp. 329–349 et A. Dupleix, «Jean Chrysostome, un évêque social face à l'Empire», *Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, éd. A Dupleix, Paris, 1992, pp. 119–139.

date que propose J. Pargoire, de juillet 399, n'en est pas éloignée. Doit-on sentir alors dans ce passage les remous qui frappent déjà Jean Chrysostome et la sympathie tout spécialement marquée dont veut l'assurer le peuple ? L'homélie fait en tout cas directement allusion à des « ennemis de l'Eglise » qui s'opposent au culte des Maccabées.⁴² La panégyrie des Maccabées a pu donc prêter à une contestation supplémentaire.

Si la datation de l'homélie ne peut donc être fixée exactement, rien ne s'oppose de manière catégorique à ce qu'elle ait pris place à Constantinople. A cet égard, la prise en compte de l'ensemble du corpus que nous étudions permet d'apporter de nouveaux arguments à cette datation, d'une part du point de vue de la liturgie, par une comparaison de l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* avec les *Homélies 1 et 2 sur les Maccabées*, d'autre part du point de vue de la prédication sur la légitimité des Maccabées, par une comparaison de l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* avec le *Discours 15*.

1. Une liturgie différente de celle d'Antioche

La confrontation de l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* et des *Homélies 1 et 2 sur les Maccabées* permet de mettre en évidence deux pratiques liturgiques différentes autour de la fête des Maccabées. L'*Homélie 1 sur les Maccabées* comme l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* ont été prononcées l'une et l'autre la veille de la fête, mais dans des circonstances très différentes. L'*Homélie 1* est prononcée sur le lieu du tombeau, et donne le coup d'envoi des commémorations par un exorde magistral et un éloge complet des Maccabées, l'*Homélie 2* ne faisant que prendre la suite de ce morceau épидictique. Il apparaît dès lors très clairement que la fête des Maccabées commençait à Antioche dès la vigile, « premier temps fort de la panégyrie », selon le mot de P. Maraval⁴³.

En revanche, on ne peut parler de vigile proprement dite pour l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants*. On l'a vu, cette homélie fut prononcée dans une église paroissiale, Chrysostome invitant la com-

⁴² 525, 35–36.

⁴³ P. Maraval, *Lieux saints*, p. 216, qui décrit le déroulement de ces vigiles. V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques*, pp. 198–200, a étudié la place de la vigile en Afrique : assez longues, ces cérémonies pouvaient durer trois heures. Elles étaient probablement calquées sur celle de Pâques, appelée par Augustin « la mère de toutes les vigiles » (*Serm. 219, 1*).

munauté à se déplacer à l'Eglise des Maccabées⁴⁴ le lendemain, jour de leur fête. L'orateur se justifie de consacrer si tôt son discours aux Maccabées, avouant que ce n'est pas encore le moment (*kairos*) de faire leur éloge. Il invoque la nécessité de prouver la légitimité de la fête des Maccabées avant les réjouissances.

A cet égard, il convient d'observer que le genre de l'homélie ne relève pas du genre épидictique qui s'impose dans les panégyries. Le point de départ du discours, l'éloge des Maccabées, est, comme nous l'avons vu, rapidement relayé par une démonstration dogmatique sur l'origine de l'ancienne Alliance et la supériorité de la nouvelle Alliance s'appuyant sur un long commentaire de *Jer*, 31, 31–34. Il est vrai que la première de ces deux démonstrations, en montrant que le Christ a été le législateur de l'ancienne Alliance, est directement reliée à l'éloge des martyrs en ce qu'elle apporte la preuve qu'en mourant pour la Loi, ils sont morts pour le Christ. En revanche, la seconde discussion, consacrée à l'éloge de la supériorité de la nouvelle Alliance, et de loin la plus longue, apparaît comme une vaste digression sans plus de lien avec l'éloge des martyrs dont le motif ne réapparaît que dans la parénèse dispensée dans l'épilogue.

Le fait que la communauté ne se soit pas encore déplacée sur les lieux consacrés aux martyrs, qu'elle ne s'attendait pas à un sermon sur les Maccabées, le fait aussi que cette homélie soit dans sa plus grande partie un commentaire biblique et non un morceau épidictique, sont autant de signes que la fête des Maccabées n'était pas fêtée dès la vigile à Constantinople. Nous sommes donc bel et bien face à deux pratiques liturgiques différentes. Dans le cas d'Antioche, une véritable panégyrie avait lieu, avec réunion dès la veille de la fête autour des reliques, tandis qu'à Constantinople, la fête semble revêtir moins d'ampleur et se limiter à une seule journée.

Autre différence, la fête des Maccabées est à Antioche une des fêtes importantes de l'année alors qu'elle rencontre une forte résistance à Constantinople où les « ennemis de l'Eglise » s'y opposent⁴⁵, résistance dont Grégoire de Nazianze se fait l'écho. La question était-elle propre à l'Eglise de Constantinople ? Elle mérite en tout cas d'être posée, rien ne s'opposant à ce que Grégoire ait prononcé ce discours lors de son épiscopat dans cette ville.⁴⁶ Cette réticence du

⁴⁴ Cf. *supra*, pp. 159–160.

⁴⁵ 525, 35–36.

⁴⁶ J. Bernardi, *La prédication*, p. 102, a interprété ce passage dans un sens un peu

peuple pourrait en tout cas expliquer que bien que commémorée, la fête des Maccabées n'ait pas fait l'objet d'une panégyrie à proprement parler à Constantinople à la fin du IV^e siècle.

2. *Démonstration de la légitimité des Maccabées*

Le *Discours* 15 et l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* évoquent tous deux la réticence d'une partie de l'auditoire face à la célébration du culte des Maccabées. Dès les premiers mots de l'exorde, Grégoire dénonce la réserve à laquelle il est en butte.⁴⁷ Un argument historique nuit au culte des Maccabées : ils ne sont pas morts après le Christ, autour duquel s'est forgée depuis l'origine la notion de martyre. Les martyrs que célèbrent habituellement les communautés sont des chrétiens morts pour le Christ et non des juifs morts « pour les institutions de leurs pères », selon l'expression de Grégoire. Il donne la définition du martyre tel que le conçoivent les chrétiens et à laquelle il entend rattacher les Maccabées : le martyre, c'est l'imitation du Christ mort pour les hommes.⁴⁸ En mourant, les martyrs suivent son exemple ($\bar{\nu}\pi\delta\epsilon\gamma\mu\alpha$).⁴⁹ L'imitation du Christ est au cœur de la conception martyriale depuis le premier récit martyrologique chrétien, la mort d'Etienne, qui imita le Crucifié en demandant pardon pour ses bourreaux.⁵⁰ La notion est à l'œuvre au II^e siècle, notamment dans les écrits d'Ignace, le *Martyre de Polycarpe* et la *Lettre sur les martyrs de Lyon*.⁵¹ La mort de Polycarpe est qualifiée de « mort selon l'Évangile ».⁵² L'évêque déclare :

différent, toujours dans l'optique que le discours fut prononcé à Nazianze, et y a vu l'indication qu'on célébrait le culte des Maccabées dans cette ville, alors qu'on le dédaignait en d'autres endroits. Nous pensons au contraire, en particulier à la lumière de l'homélie de Jean Chrysostome qui développe le même thème, que Grégoire n'oppose pas ici Nazianze à d'autres villes, mais certains fidèles, rebelles au culte, au reste de la communauté.

⁴⁷ 912, 1–10.

⁴⁸ 912, 6–7. Cf. aussi 932, 12–16.

⁴⁹ 912, 8–10. Cf. J. Mossay, *La mort*, pp. 254–257. Sur l'imitation du Christ par les martyrs chez Grégoire de Nazianze, voir *Disc.* 24, 4 ; *Disc.* 33, 4 ; *Disc.* 35, 220 ; *Carmina* I, 2, 25, v. 237–240.

⁵⁰ *Ac* 7, 60 ; *Lc* 23, 34.

⁵¹ H. Delehaye, *Sanctus*, pp. 105–108; V. Säxer, « Leçons bibliques », pp. 220–223, H. Crouzel, « L'imitation et “la suite” de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 21, 1978, Münster Westfalen, pp. 25–30.

⁵² 1, 1 ; 19, 1.

Lui, nous l'adorons parce qu'il est fils de Dieu ; quant aux martyrs, nous les aimons comme disciples et imitateurs du Seigneur, et c'est juste, à cause de leur dévotion incomparable envers leur roi et maître ; puissions-nous, nous aussi, être leurs compagnons et leurs condisciples.⁵³

Les martyrs de Lyon et Vienne, « imitateurs du Christ », « se hâtent vers lui » en mourant.⁵⁴ Blandine « converse avec lui »,⁵⁵ Vettius Apagathus, disciple du Christ dans cette vie, accompagne dans l'au-delà « l'Agneau partout où il va ».⁵⁶ Cette conception martyriale est elle-même issue du Nouveau Testament⁵⁷ : Les synoptiques développent souvent l'image du disciple qui suit le Maître⁵⁸ et le Christ demande à ses serviteurs de l'imiter⁵⁹. Les *Evangiles* de Marc et Luc associent le disciple à la Croix.⁶⁰ Dans la *Première Epître* de Pierre, l'image du serviteur souffrant est proposée en modèle, parénèse qui s'adresse aux esclaves, mais aussi à tous les fidèles sous le coup des persécutions.⁶¹ En résumé, être chrétien, c'est suivre le Christ⁶² et prendre part à ses souffrances⁶³. Ignace d'Antioche voit dans le fait d'être condamné et emprisonné des signes qui lui permettent de se dire disciple du Christ.⁶⁴ Mais il ne sera disciple accompli que lorsqu'il aura participé vraiment et totalement aux souffrances du Christ par le martyre.⁶⁵ Dans le martyre, les chrétiens retrouvent l'union parfaite avec le Christ. Pour Origène, « celui qui confesse son Dieu,

⁵³ 17, 3, trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, p. 230, qui relève tous les détails du martyre qui rappellent la passion du Christ.

⁵⁴ 1, 6.

⁵⁵ 1, 56.

⁵⁶ 1, 10.

⁵⁷ Ch. Munier, « Aspects de la théologie du martyre », pp. 8–10.

⁵⁸ Mt 9, 9 ; Mc 1, 18 ; Lc 5, 11–27.

⁵⁹ Jn 13, 15 ; Mt 10, 24.

⁶⁰ Mc 8, 34 et Lc 14, 27.

⁶¹ I Pt 2, 21 ; 2, 19.

⁶² Mt 4, 20 ; 8, 22.

⁶³ 1 Pt 4, 13.

⁶⁴ Ephes. 3, 1 ; Rom. 5, 3.

⁶⁵ Ephes. 1, 2 ; Tral. 5, 2 ; Rom. 4, 2 ; Pol. 7, 1–12. Ici le mot disciple est à prendre au sens martyrologique. Ch. Munier, « Aspects de la théologie du martyre », p. 8, note, qu'ailleurs, Ignace donne au mot disciple une signification plus générale susceptible de s'appliquer à tous les fidèles qui peuvent être chrétiens sans être martyrs (*Ephes.* 14, 12; *Pol.* 7, 3). Sur l'imitation du Christ chez Ignace, voir W. M. Swartley, « The Imitatio Christi in the Ignatian Letters », *Vigiliae Christianae* 27, 1973, p. 103, et plus largement sur ce thème, S. Deléani, *Christum sequi, Etude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979.

surtout au temps de la persécution, s'unit dans l'unité la plus intime à celui qu'il confesse ».⁶⁶

Dans l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants*, Chrysostome combat également l'opinion négative qui court sur les Maccabées en raison des conditions historiques de leur martyre :

Beaucoup, en effet, de ceux qui ont un esprit assez simple et une opinion boiteuse, entraînés qu'ils sont par les ennemis de l'Eglise, n'ont pas de ces saints l'opinion qu'il convient ; ils ne les rangent pas dans le chœur des autres martyrs, alléguant qu'ils n'ont pas versé leur sang pour le Christ, mais pour la Loi et les écrits qui sont dans la Loi, eux qui ont été immolés pour de la viande de porc. Allez, redressons cette opinion. Car il serait honteux de célébrer une fête dans l'ignorance de sa raison d'être.⁶⁷

Le reproche adressé aux Maccabées évoqué ici est plus spécifique encore que chez Grégoire. Ce n'est pas seulement leur antériorité sur le Christ, mais leur appartenance judaïque qui pose problème. Ils ont en effet subi le martyre par obéissance à une Loi dépassée depuis la venue du Christ, incarnée dans des interdits alimentaires que l'Eglise s'est attachée à abolir. Loin d'esquiver la question, Chrysostome déclare son intention de consacrer l'ensemble de cette homélie à la démonstration de la légitimité de la fête des Maccabées, réservant leur éloge pour le lendemain.⁶⁸

A la même époque, le culte des Maccabées pose en Afrique un problème identique : le *Sermon 300* d'Augustin reflète l'incertitude liée à un culte à l'identité mal définie entre judaïsme et christianisme. L'audience pourrait prétendre leur retirer leur titre de chrétiens. Augustin s'adonne alors à une démonstration rapide de la sainteté des Maccabées basée sur le raisonnement suivant : si les martyrs chrétiens sont morts pour un Christ révélé, les Maccabées sont morts « au nom du Christ dans une loi cachée » (*pro Christi nomine in lege velato*), raisonnement qui l'autorise à conclure : *Maccabei ergo martyres Christi sunt*.⁶⁹ Promus au rang de martyrs du Christ, ils doivent dès lors être honorés par l'Eglise.

⁶⁶ *Exhort. Mart.* 10. Pour Ch. Munier, « Aspects de la théologie du martyre », p. 9, « il ne s'agit plus d'imitation (mimèsis), de reproduction servile d'un modèle extérieur, mais d'union aimante du Christ sans réserve dans le mystère de sa passion ». Cf. aussi *Mart. Pol.* 6, 2.

⁶⁷ 525, 34–44.

⁶⁸ 525, 31–34.

⁶⁹ Cf. J. Den Boeft, « “Martyres sunt, sed homines fuerunt”. Augustine on Martyr-

Comme chez Augustin, la démonstration de la sainteté des Maccabées passe, dans nos homélies, par la mise en relation de ces martyrs avec la personne du Christ autour duquel la conception martyriale reste centrée. Dans le détail de leur démonstration, l'antériorité des Maccabées est alors envisagée de deux manières : soit la chronologie historique est respectée en tant que telle et les martyrs sont célébrés pour leur combat mené sans l'exemple du Christ pour les avoir guidés, soit le problème qu'elle pose est contourné par une exégèse de l'Ancien Testament, par laquelle la connaissance du Christ est attribuée aux Maccabées. Les Maccabées se voient ainsi représentés comme des personnages à la fois assimilés à la geste chrétienne du martyre et maintenus dans un environnement historique vétérotestamentaire. Ils sont à la fois familiers et ignorants de la personne du Christ, sans que ces contradictions internes posent de problème aux orateurs.

a. *Le mérite d'une mort ante-christique*

Dans le *Discours* 15, l'antériorité des Maccabées sur le Christ est une preuve supplémentaire de leur courage. La méconnaissance de la mort du Christ qu'elle implique, loin d'être un handicap, est présentée comme un argument incontestable de sainteté :

Et que n'auraient fait les hommes qui ont subi le martyre avant la Passion du Christ ($\pi\!\rho\circ\tau\!\hat{\omega}\nu\; \chi\!\rho\!\iota\!\sigma\!\tau\!\circ\!\nu\; \pi\!\alpha\theta\!\hat{\omega}\nu$), s'ils avaient été persécutés après le Christ et l'avaient imité dans sa mort pour nous ? Car ceux qui, sans l'aide d'un pareil exemple ($\chi\!\omega\!\rho\!\iota\!\circ\;\dot{\nu}\pi\!\rho\!\delta\!\epsilon\!\gamma\!\mu\!\alpha\!\tau\!\circ\;\tau\!\circ\!\iota\!\nu\!\circ\!\nu\!\tau\!$), ont fait preuve d'une si grande vertu, comment ne se seraient-ils pas montrés plus nobles encore dans des dangers affrontés après cet exemple ($\mu\!\epsilon\!\tau\!\circ\;\tau\!\circ\!\nu\;\dot{\nu}\pi\!\rho\!\delta\!\epsilon\!\gamma\!\mu\!\alpha\!\tau\!\circ\;$)⁷⁰

Les martyrs du Nouveau Testament sont réputés morts en suivant l'exemple du Christ et sûrs de la résurrection, représentations que ne possédaient pas les Maccabées. Par déduction logique, ces derniers

dom», *Fructus centesimus. Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink*, Steenbrugge et Dordrecht, 1989, pp. 120–121. Dans la *Lettre XL*, Augustin souligne combien le respect des prescriptions de la Loi fut une nécessité pour les Juifs et en donne pour preuve le martyre des Maccabées. On trouvera plusieurs autres références relatives aux Maccabées dans l'œuvre augustinienne dans la n. 9, pp. 216–217 du *Sermon De natali sancti Quadrati martyris*, éd. Fr. Dolbeau, in *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique retrouvés à Mayence*. Paris, 1996.

Mayenne, Paris
70 912, 5-10.

sont supérieurs aux premiers. Cette mort advenue avant le salut est également un sujet de louange pour Jean Chrysostome :⁷¹

Car pour ma part, j'hésite si peu à les placer au rang des autres martyrs que je dis qu'ils sont très illustres. Ils ont combattu à une époque où les portes d'airain n'étaient pas encore brisées, ni le verrou de fer enlevé,⁷² quand le péché régnait encore, que la malédiction florissait, que la citadelle du Diable était debout, quand le chemin qui mène à une si grande vertu n'était pas encore tracé. Car maintenant, de tout petits enfants et beaucoup de délicates jeunes filles non mariées ont enlevé leur vêtement, sur toute la terre, pour combattre la tyrannie de la mort. Alors qu'avant la venue du Christ, même les justes avaient grand' peur d'elle. Moïse, par exemple, a fui à cause de cette peur, et Elie, pour cette même raison, chemina quarante jours. Et à cause de cela, le patriarche Abraham conseilla à sa femme de dire : « Je suis sa sœur et non sa femme ». Et pourquoi parler des autres ? Pierre lui-même redouta la mort au point de ne pas supporter la menace d'un portier. Et de fait, elle était effrayante et inaccessible en ces temps où sa force n'avait pas encore été détruite et sa puissance renversée. Mais c'est alors aussi, à cette époque où la mort inspirait une telle peur, qu'ils l'ont combattue et l'ont vaincue.⁷³

Les Maccabées sont célébrés pour avoir vaincu une mort terrifiante sans l'exemple du Christ.⁷⁴ Selon l'opinion communément admise, la mort faisait peur avant la venue du Sauveur.⁷⁵ Sa puissance, par laquelle les hommes étaient enfermés derrière des portes infranchissables, a été vaincue par le Christ plus fort que l'obstacle de l'airain et du fer.⁷⁶ Les prophètes de l'Ancien Testament furent eux-mêmes

⁷¹ On trouve la même thématique dans la littérature latine, cf. S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques », p. 322, n. 24 et p. 334, n. 65.

⁷² L'image des portes d'airain qui symbolise la limite entre la vie et la mort se retrouve ailleurs chez Chrysostome (PG 50, 630–633 ; PG 52, 766 ; PG 53, 299, 1–3 ; PG 54, 416, 24), cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 47, n. 128.

⁷³ PG 63, 525, 50–526, 11.

⁷⁴ Dans l'*Homélie* 1, 622, 45–51, Chrysostome loue dans la mère le même type de courage, elle qui « ayant combattu avant le temps de la Grâce, quand les portes de la mort étaient encore fermées, que le péché n'était pas encore éteint, que la mort n'était pas encore vaincue, a fait voir une telle ardeur et un tel courage dans les si grands tourments qu'elle supporta pour Dieu (...) », mais l'argument est strictement épидictique et non pas démonstratif comme ici.

⁷⁵ *Hom. sur l'Epître aux Hébreux* 4, PG 63, 41–42. Cf. P. Brown, *Le culte des saints*, pp. 95–96. A ce titre, Chrysostome parle de tyrannie de la mort, image qui exprime toute la cruauté et la puissance de la mort : « Grande était la crainte à cause de la folie des Egyptiens et parce que n'était pas encore détruite la tyrannie de la mort (τοῦ θανάτου ἡ τυραννίς) » (PG 53, 299, 9, trad. Fr.-X. Druet, *Langage*, pp. 95–96 et 307). Voir aussi *Heb*, 11, 13.

⁷⁶ Il s'agit d'une image biblique tirée du Psalme 107 (106), 16 : ὅτι συνέτριψεν

soumis à la peur de la mort, y compris Elie et Abraham.⁷⁷ Ils sont malgré tout célébrés, de même que les Trois enfants dans la fournaise, pour être « tous morts dans la foi, sans avoir reçu les promesses de Dieu ».⁷⁸ Les martyrs des temps nouveaux, quant à eux, n'ont trouvé le courage d'affronter la mort que par la victoire du Christ sur cette dernière. Ce raisonnement est particulièrement appliqué aux exploits martyrologiques des femmes, comme le montre l'*Homélie sur sainte Pélagie* de Chrysostome :

Ce ne sont plus désormais les hommes seulement, mais les femmes aussi qui la méprisent ; et non seulement les femmes, mais les jeunes filles.⁷⁹

Il explique ici qu'à la suite de la naissance du Christ, la mort a été paralysée, le démon anéanti, ce qui a permis aux femmes l'accès au martyre, dont il doute qu'elles l'auraient affronté sans cet exemple.

b. *Les Maccabées avaient la connaissance du Christ*

Tout en affirmant qu'une partie du mérite des Maccabées est due à l'exploit d'avoir affronté la mort sans l'exemple de la résurrection du Christ, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome entendent faire participer les martyrs au mystère de la Révélation.

Grégoire déclare ainsi que le Verbe était connu des Maccabées. L'accomplissement dont ils ont été capables n'a été possible que par la foi dans le Christ, révélé aux justes d'avant l'Incarnation :

Il y a d'ailleurs à cela une certaine raison, mystérieuse et secrète, et parfaitement convaincante du moins pour moi et pour tous ceux qui aiment Dieu, et qui est celle-ci : aucun de ceux qui se sont accomplis avant la venue du Christ n'y est parvenu sans la foi dans le Christ.

πύλας χαλκᾶς καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνέκλασεν. Cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 209, n. 57 qui note que l'expression se retrouve aussi chez Basile de Césarée.

⁷⁷ *Homélie sur Bernice, Prosopte et Domnina* 3, PG 50, 633–634.

⁷⁸ *Hom. sur l'épître aux Hébreux* 3.

⁷⁹ *Homélie sur Pélagie*, PG 50, 579, 1–10 : οὐκ ἀνδράσι μόνον, ἀλλὰ καὶ γυναιξὶν εὐκαταφρόνητος γέγονε, καὶ οὐ γυναιξὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ κόραις. Domnina, Bernice et Prosopte sont louées pour le même courage devant la mort, contraire à leur nature, *Homélie sur la résurrection de Lazare*, PG 50, 644, 1–14. On le voit à travers ces divers exemples, l'argument de la peur de la mort est appliqué aux saints de l'Ancien Testament et aux femmes. La mère des Maccabées concentre les deux qualités. On notera que saint Augustin tient un discours inverse : il souligne que les martyrs avaient peur de la mort, sans quoi ils n'auraient pas eu de mérite, cf. E. Rebillard, « *In hora mortis* », p. 54.

Car le Verbe a parlé ouvertement plus tard en son temps, mais Il était connu auparavant de ceux dont la pensée était pure, et j'en veux pour preuve les honneurs que l'on rend à nombre de ceux qui l'ont précédé.⁸⁰

L'argument est présenté comme un mystère accessible par la foi et un sentiment personnel de l'orateur qui insiste sur la fermeté de sa conviction personnelle (*μυστικός, ἀπόρρητος οὐντος ὁ λόγος καὶ σφόδρα πιθανὸς ἐμοὶ γοῦν καὶ πᾶσι τοῖς φιλοθέοις*) prenant appui sur une interprétation christologique de l'histoire sainte. Il est dans l'habitude de Grégoire de recourir à l'image du mystère ou à un vocabulaire de type « initiatique »⁸¹ face à des notions qui présentent un double aspect de certitude et d'obscurité, ici celle de la révélation dans l'Ancien Testament, le plus souvent celle de l'union avec Dieu lors de la résurrection.⁸² Le terme *μυστήρια* désigne en grec soit « des choses secrètes et mystérieuses échappant à l'entendement » soit « tout ce qui permet à l'homme d'entrer en communion avec Dieu » et est utilisé chez Grégoire dans les deux sens, voire dans les deux sens en même temps.⁸³ Ainsi, la révélation du Christ dans l'Ancien Testament est une réalité difficile à cerner pour les hommes, mais elle suggère en même temps une intervention divine. Le baptême, l'au-delà et plus précisément la Résurrection sont des « mystères », seuls accessibles par l'intuition et enseignés par le Christ aux seuls initiés (*μύστις*)⁸⁴, comme ici les frères, initiés d'Eléazar.⁸⁵

Le degré de vertu des Maccabées, comme des autres saints antérieurs à la publication du Verbe, n'a pu être atteint que par une connaissance du Christ donnée à des êtres particulièrement spirituels. On retrouve ici l'exégèse de l'Ancien Testament habituelle de la méthode patristique basée sur le postulat d'une action originelle du Verbe dans l'Histoire, préexistante à l'Incarnation. Le thème suivant est introduit comme la conséquence logique de cette argumentation.

⁸⁰ 912, 10–14.

⁸¹ Sur le langage initiatique des Pères, voir M. Harl, « Le langage de l'expérience religieuse ».

⁸² J. Mossay, *La mort*, p. 201.

⁸³ J. Mossay, *La mort*, p. 203.

⁸⁴ J. Mossay, *La mort*, pp. 204–207.

⁸⁵ Ces expressions invitent à rapprocher le rôle du martyre vu par Grégoire de celui des mystères païens où l'enjeu était à la fois l'accession à une connaissance surnaturelle et une communication avec le divin, centrée sur une promesse dans l'au-delà, cf. J. Mossay, *La mort*, pp. 207–208.

La sainteté des Maccabées, qui vient d'être prouvée, appelle la nécessité de prononcer leur éloge.

Il ne faut donc pas mépriser de tels hommes parce qu'ils sont morts avant la Croix mais les louer parce qu'ils sont morts selon la Croix. Et ils sont dignes de l'honneur que confèrent les discours (...)⁸⁶

Les Maccabées ne sont plus définis selon une logique chronologique répartissant les martyrs comme morts avant ou après le Christ comme dans l'argument précédent, mais comme des hommes morts selon la Croix (*κατὰ τὸν σταυρόν*), symbole du Christ supplicié. En substituant à l'opposition avant le Christ/après le Christ une équivalence avant la Croix/selon la Croix, l'orateur marque le passage d'une description historique à une interprétation typologique où les martyrs vétéro-testamentaires sont définis au regard de la personne du Christ, lui même martyrisé.

Dans l'*Homélie* 11, Chrysostome situe également les Maccabées dans un Ancien Testament éclairé par la figure du Christ. Contrairement aux *Homélies* 1 et 2, muettes sur le contexte historique juif du martyre, il souligne ici que les Maccabées sont morts par respect de la Loi et plus particulièrement pour avoir refusé de manger du porc.⁸⁷ La question de la pertinence de l'observance de la loi mosaïque comme motif de sainteté ne se pose pas dans la mesure où la Loi est considérée comme ayant été donnée par le Christ.

Le raisonnement est alors le suivant : en mourant pour la Loi, les Maccabées sont morts pour le Christ, législateur de l'Ancien Testament.⁸⁸ La démonstration s'appuie en premier lieu sur la citation paulinienne de *I Cor.* 10, 1–4.⁸⁹ Chrysostome reprend telle quelle l'exégèse christologique de l'Ancien Testament fournie par le passage. D'après Paul, le Christ est l'auteur des miracles bibliques en question, qui manifestent sa puissance. Une citation vétéro-testamentaire de *Jérémie* (*LXX*), 38, 31–34⁹⁰ vient à l'appui de l'exégèse paulinienne et est présentée dans le souci prosélyte de convaincre les

⁸⁶ 913, 3–9.

⁸⁷ 526, 40–41.

⁸⁸ 526, 26–32.

⁸⁹ 526, 32–56.

⁹⁰ Deux éditions sont conservées de ce passage, le texte court, attesté par la LXX (*Jr.* 38, 31–34), que suit Chrysostome à quelques variantes près, et le texte long conservé dans le texte hébreu massorétique (*Jr.* 31, 31–37). Ce dernier est lui-même une « refonte » du texte court hébreu ayant initialement servi de base à la traduction grecque, exécutée probablement au III^e siècle avant notre ère, cf. P.-M. Bogaert,

Juifs eux-mêmes de l'intervention du Christ dans l'Ancien Testament.⁹¹ La citation est commentée en deux parties : d'abord les versets 31–32, puis 33–34.⁹² Les versets 31–32 sont découpés et cités de la manière suivante :

Ίδον ἡμέραι ἐρχονται,⁹³
λέγει Κύριος, καὶ διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην καινὴν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην
ἥν διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν⁹⁴,
ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἔξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς
Αἰγύπτου,⁹⁵
ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, καὶ ἐγὼ ἡμέλησα αὐτῶν,
λέγει κύριος⁹⁶

Voici des jours viennent dit le Seigneur, et je conclurai avec vous une Alliance nouvelle, non selon l'Alliance que j'ai conclue avec vos pères aux jours où je les ai tenus par la main pour les faire sortir de la Terre d'Egypte, car eux ils ne sont pas demeurés dans mon alliance, et moi je me suis désintéressé d'eux, dit le Seigneur.⁹⁷

Ils sont ensuite repris ensemble.⁹⁸ A l'inverse, les versets 33–34 sont d'abord cités en bloc⁹⁹ :

« Loi(s) et Alliance nouvelle dans les deux formes conservées du Livre de Jérémie (Jr 31–31–37 TM ; 38, 31–37 LXX) », *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, éd. C. Focant, Paris, 1997, pp. 81–82, dont les conclusions sont discutées par B. Renaud, « L'oracle de la Nouvelle Alliance. A propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31, 31–34) et le texte grec (38, 31–34) », *Lectures et relectures de la Bible, Festschrift P.-M. Bogaert*, éd. J.-M. Auwers et A. Wénin, Louvain, 1999, pp. 85–98. Pour ce dernier, c'est la LXX qui a retouché le texte court, qu'atteste fidèlement le texte long (p. 89). La littérature sur cette péricope célèbre est abondante. Nous nous contenterons de signaler, dans le même ouvrage, l'étude de J. Vermeylen, « L'alliance renouvelée (Jr 31, 31–34) », pp. 57–83, qui fait un état de la question, notamment sur le contexte littéraire de la rédaction du passage. Dans le passage qui nous intéresse, soit les versets 31–34, la LXX et le TM n'offrent pas de différences quantitatives, mais uniquement de détails.

⁹¹ 526, 56–529, 47.

⁹² Ce procédé est habituel chez Chrysostome, voir les études de J. Dumortier, « Les citations scripturaires des Cohabitations (PG 47, 495–532) d'après leur tradition manuscrite », *Studia Patristica* 1, éd. K. Aland et F. L. Cross, (Texte und Untersuchungen 63), Berlin, 1957, pp. 291–196 et « Les citations bibliques des Lettres de saint Jean Chrysostome à Théodore », *Studia Patristica* 4, éd. F. L. Cross, (Texte und Untersuchungen 79), Berlin, 1961, pp. 78–83.

⁹³ 527, 4–5.

⁹⁴ 527, 12–15 (LXX : αὐτῶν).

⁹⁵ 527, 23–25 et 27–28.

⁹⁶ 527, 30–32.

⁹⁷ Traduction d'après P.-M. Bogaert, « Loi(s) et Alliance », p. 85.

⁹⁸ 527, 37–40.

⁹⁹ 528, 5–13.

ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι ὑμῖν μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος. Διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς (...). καὶ οὐ μὴ διδάξουσιν¹⁰⁰ ἔκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἔκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων Γνῶθι τὸν κύριον. ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν¹⁰¹ ἔως μεγάλου αὐτῶν, ὅτι Ὕλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν¹⁰² οὐ μὴ μηνησθῶ ἔτι.¹⁰³

Car telle est l’Alliance que je conclurai avec vous après ces jours-là, dit le Seigneur : donnant, je donnerai mes lois à leur intelligence et sur leur cœur je les écrirai.

Et ils ne s’enseigneront plus entre citoyens, entre frères, disant : connais le Seigneur, car tous me connaîtront, du petit au grand parmi eux, car je serai clément pour leur impiété et de leur péchés je ne me souviendrai plus.¹⁰⁴

Ils sont ensuite repris par extraits.¹⁰⁵ S’inspirant de l’exégèse des versets de Jérémie fournie par *l’Epître aux Hébreux* 8, 7–13¹⁰⁶ que Chrysostome cite plus loin dans l’homélie¹⁰⁷, les versets 31–32 servent à montrer que le Christ est le Législateur de l’Ancien Testament :¹⁰⁸

Je demande au Juif, je demande au frère faible, qui a donné la Nouvelle Alliance ? Tous diront sans exception que c’est le Christ. Donc, c’est lui qui a donné aussi l’Ancienne. En effet, en disant « je conclurai avec vous une Alliance nouvelle, non selon l’Alliance que j’ai conclue avec vos pères », il a montré qu’il a établi celle-ci. Il est donc le Législateur des deux Alliances.¹⁰⁹

Le Christ est l’auteur des deux Testaments, étant sans conteste l’auteur du Nouveau. La deuxième *Homélie* « *parce que nous avons un même esprit* »

¹⁰⁰ L’édition de Rahlfs donne διδάξωσιν. La leçon διδάξουσιν est conforme au Vaticanus.

¹⁰¹ Manque αὐτῶν καὶ, conformément à l’*Alexandrinus*.

¹⁰² Ajout chrysostomien probablement dû à *Heb* 8, 12. Le verset est cependant cité une fois conformément à la LXX, éd. A. Wenger, p. 602, l. 63–64.

¹⁰³ PG 528, 12–13, éd. A. Wenger, p. 603, l. 56 et l. 80.

¹⁰⁴ Trad. P.-M. Bogaert, « Loi(s) et Alliance », pp. 86–87.

¹⁰⁵ Ed. A. Wenger, p. 602, l. 10–11, 14–15, 17–19, 26–27 ; p. 603, l. 63–64, 75–76, 79–81.

¹⁰⁶ Passage cité également sous forme abrégée en *Heb* 10, 16–17. Voir sur ce passage de l’épître, A. Vanhoye, « La loi dans l’épître aux Hébreux », *La loi dans l’un et l’autre Testament*, éd. C. Focant, Paris, 1997, pp. 285–289.

¹⁰⁷ 603, 55–56.

¹⁰⁸ Dieu est *nomothète* dans 4 M 5, 25. La Loi est dite divine : 5, 16 ; 6, 21 ; 9, 15 ; 11, 27 ; 13, 22.

¹⁰⁹ 527, 15–21.

de foi», consacrée à la même démonstration, s'appuie également en partie sur ces deux versets.¹¹⁰

La référence à Israël et à la tribu de Judas est systématiquement remplacée par ὑμῖν (à vous). A cet égard, manque la fin du verset 33, qui fait nommément allusion au peuple de l'Alliance : καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαὸν (« et je leur serai un Dieu, et ils me seront un peuple »). Au lieu de prendre le passage pour ce qu'il signifie, à savoir que la génération du désert est déclarée coupable tandis que Dieu fait alliance avec la génération nouvelle,¹¹¹ Chrysostome substitue au peuple juif un « vous » s'adressant à l'audience, représentative des chrétiens.¹¹² S'il fait référence à la sortie d'Egypte, il considère qu'elle a été conduite par le Christ,¹¹³ comme plus haut les différents miracles bibliques lui étaient attribués.¹¹⁴ Dans son ensemble, la citation des vers 33–34 est donc subordonnée à la démonstration de la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien,¹¹⁵ thème qui n'est plus en rapport avec le martyre des Maccabées. Malgré cette digression, l'homélie se termine néanmoins sur une conclusion en lien avec le thème annoncé : Le Christ ayant donné la Loi, les Maccabées sont morts pour lui.¹¹⁶

3. *Le remaniement du Discours 15*

Les points de contact entre l'*Homélie 11* et le *Discours 15* sont, on le voit, nombreux et nous amènent à proposer que les deux homélies aient été prononcées dans le même contexte constantinopolitain, Jean étant un lecteur secondaire de Grégoire.¹¹⁷ Cette hypothèse n'exclut d'ailleurs pas d'emblée le fait que Grégoire ait prononcé

¹¹⁰ 2 Cor 4, 13, PG 51, 283, 29 *sq.*

¹¹¹ P.-M. Bogaert, « Loi(s) et Alliance », p. 84.

¹¹² 527, 14 (v. 31) et 528, 6 (v. 33). De même, vers 32, le possessif à la troisième personne est remplacé par la deuxième personne (avec leurs/vos pères).

¹¹³ 527, 21–32.

¹¹⁴ On assiste ici à ce que M. Van Uytfangue, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600–750)*, Bruxelles, 1987, p. 44, nomme « des transpositions (quasi) immédiates ou quasi (évidentes) (“typiques”), ayant pour postulat sous-jacent et admis de tous des substitutions du genre Jahvé>Christ, Israël>Eglise>Chrétiens ; Temple>Eglise ».

¹¹⁵ Il s'agit ici d'un thème récurrent des homélies chrysostomienes, voir par ex. *Hom. sur l'Épître aux Hébreux* 32, PG 63, 219, 39 *sq.*

¹¹⁶ 530, 42–45.

¹¹⁷ On retrouve également dans les deux homélies la même série d'exempla bibliques, sur laquelle nous revenons *infra*, p. 206.

une première fois le *Discours* 15 à Nazianze. L'on sait de lui qu'il a remanié ses discours jusqu'à la fin de sa vie, et la fête des Maccabées revenant chaque année, il a pu reprendre le texte initialement prononcé. A cet égard, la différence de contenu qui caractérise d'un côté l'exorde et la péroraison qui se répondent, de l'autre le corps du *Discours* 15, pourrait être la trace de deux époques d'écriture. Dans l'exorde, Grégoire invite ses auditeurs à « égaler [les martyrs], leur souvenir agissant comme un aiguillon ».¹¹⁸ De même, dans la péroraison, il déclare qu'il s'agit d'imiter les vertus des martyrs, c'est-à-dire de dominer les passions, comme il est habituel de le faire dans les panégyriques prononcés en temps de paix, où le modèle des martyrs sert à une perfection de vie. Dans l'exorde et la péroraison, Grégoire place ainsi la prédication sur le plan du martyre quotidien. Dans le corps de l'éloge en revanche, l'insistance à prendre pour modèles les paroles des martyrs « dans de telles circonstances »¹¹⁹ désigne davantage la possibilité d'un martyre réel qui, nous l'avons vu, peut faire référence à Julien. Autre différence, l'exorde s'attache à défendre le statut de véritables martyrs des Maccabées en centrant leur action sur le Christ, là où le corps de l'éloge n'aborde à aucun moment le thème. L'idée n'est reprise que dans la péroraison par un renvoi explicite à l'exorde¹²⁰ qui laisse penser que ces deux parties ont été travaillées ensemble indépendamment du corps du texte demeuré sans remaniement. Il n'est pas impossible dès lors que le discours, d'abord prononcé à Nazianze et dicté par la menace de Julien, ait été repris à Constantinople et adapté, au travers de l'exorde et de la péroraison, à l'actualité d'une querelle sur le culte des Maccabées propre à cette ville et dont se fera à son tour l'écho Jean Chrysostome.

¹¹⁸ 913, 8–9.

¹¹⁹ 920, 2–8.

¹²⁰ « Car [ces victimes], ce que j'ai dit en commençant le discours, mirent leurs pas dans le sang du Christ et Dieu leur montrait le chemin de ces combats, lui qui a offert pour nous un si grand et si incroyable sacrifice », 932, 12.

TROISIÈME PARTIE

PRÉDICATION :
DU MARTYRE JUIF AU MARTYRE CHRÉTIEN

Quel qu'en ait été du degré de popularité des martyrs, dont le culte était mieux établi à Antioche qu'à Constantinople, les prédications sur les Maccabées, nazianzène et chrysostomienne, rejoignent la prédication patristique sur les martyrs. Dans l'ensemble des panégyries organisées en l'honneur de ces saints, le discours d'éloge,¹ bâti selon les règles épидictiques de la Seconde sophistique, est le point d'orgue de la fête, pour le prédicateur comme pour l'auditoire. Les actes des martyrs devaient éveiller un intérêt bien particulier, lié aux faits héroïques et sanglants qui étaient rapportés. Dans le cas des Maccabées, la dimension polémique attachée à ces martyrs juifs ajoutait à la curiosité portée à de si hautes figures. Les orateurs profitent des conditions d'attention qui sont réunies pour délivrer l'enseignement qui doit être tiré des récits de martyres, dépassant la simple exposition des faits, aussi habilement représentés soient-ils. Au-delà de l'ornement rhétorique qui pare les panégyriques, la prédication est à l'œuvre, elle interpelle directement une communauté, invitée dans un premier temps à concentrer son attention sur le discours et ses enjeux, dans un second temps à modifier ses comportements par l'exemple qui lui est donné à travers la figure des martyrs.

¹ M.-L. Guillaumin souligne qu'il est difficile de dire si ces sermons avaient lieu au cours d'une liturgie de la parole qui précédait la liturgie eucharistique ou s'ils étaient prononcés dans d'autres types de rassemblements (« Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome », *Jean Chrysostome et Augustin, actes du colloque de Chantilly 22–24 septembre 1974*, Paris, 1975, p. 171, n. 48).

CHAPITRE 1

LE SERMON : POINT D'ORGUE DE LA PANÉGYRIE

I. RHÉTORIQUE ET PANÉGYRIQUES

Grégoire et Jean insistent souvent sur l'importance de la prédication solennelle, où la rhétorique sert l'instruction des fidèles. Bien qu'ils sachent être sévères envers les artifices du langage, les Pères n'en usent pas moins de l'art oratoire comme du moyen d'atteindre les foules. Dans l'*Homélie sur l'obscurité des prophéties*, Jean Chrysostome énonce les bienfaits de la variété des figures du langage sur l'auditoire :

Quand des gens sont malades, il ne faut pas leur présenter un repas maigre et préparé au hasard, mais une variété de plats, de manière à ce que si le patient en refuse un, il puisse en prendre un autre. Il faut souvent procéder de même dans les repas spirituels. Comme nous sommes faibles, il faut préparer un discours riche et varié ; il doit contenir des comparaisons, des exemples, des raisonnements, des périodes et toutes sortes de figures, de manière à ce que nous puissions choisir de joindre l'utile à la facilité.²

Le discours, présenté comme un repas curatif, peut légitimement s'embellir de procédés rhétoriques puisqu'il en va de la guérison spirituelle.³ Les préceptes des théoriciens, en particulier la liste des topoi encomiastiques dont on trouve la liste la plus exhaustive chez Ménandre,⁴ sont pourtant loin d'être suivis à la lettre. L'éloge doit

² Καθάπερ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀρρωστούντων οὐκ ἀναγκαῖον σύντομον καὶ ἐσχεδιασμένην παραθεῖναι τράπεζαν, ἀλλὰ δεῖ παρασκευάσαι τὰ σιτία διάφορα, ἵνα ἂν τὸν ὁ κάμινον μὴ βουληθῇ μεταβαλεῖν, τὸ ἔτερον λάβῃ· οὕτω πολλάκις καὶ ἐπὶ τῆς πνευματικῆς ἑστιάσεως χρὴ ποιεῖν. "Οταν ἀσθενεῖς ὡμεν, πολὺν παρασκευάσασθαι χρὴ τὸν λόγον καὶ ποικίλον, παραβολὰς καὶ παραδείγματα ἔχοντα, κατασκευὰς, καὶ περιόδους, καὶ ἔτερα πολλὰ τοισῦτα, ἵνα ἐκ πάντων ῥάδια γένηται ἡμῖν τῶν συμφερόντων ἡ αὔρεσις. (PG 56, 165).

³ La nécessité d'être habile à la parole pour celui qui conduit la communauté est également défendue dans le *Traité sur le Sacerdoce*, IV, 5 (éd. A.-M. Malingrey, SC 272, p. 263).

⁴ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 153–178, où l'on en trouvera l'analyse complète. Sur Ménandre, voir également E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*; B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Paris, 1971; J. Soffel, *Die Regeln Menanders für die Leichenrede. In ihrer Tradition dargestellt, herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, (Beiträge zur klassischen Philologie, 57), Meisenheim am Glam, 1974.

normalement s'ouvrir sur le *topos* du γένος ou de l'εὐγένεια (naissance, noble naissance) qui recouvre les notions de patrie (nation et cité) et de famille (ancêtres et parents). Une série d'autres *topoi* sont ensuite à la disposition de l'orateur : la description de la nature, φύσις, qui recouvre les qualités physiques et morales naturelles, la description du corps, σῶμα (centrée sur les notions d'ἰσχύς et de κάλλος), l'éducation (παιδεία), le genre de vie adopté par le héros ou sa manière d'être (ἐπιτηδεύματα). Viennent alors les *topoi* les plus importants, les πράξεις et ἀρεταί, par lesquels on pénètre au cœur des mérites propres à la personne, les actions révélant les vertus et se trouvant souvent groupées selon ces dernières.⁵ Le *topos* de la mort qui n'intervient que dans les éloges funèbres, est une subdivision du *topos* des actions accomplies.⁶ L'éloge se termine sur le *topos* de la comparaison globale, qui précède la péroration, chaque *topos* pouvant lui-même être suivi de comparaisons.⁷

Si les Pères suivent parfois ce type de schéma, comme Grégoire de Nazianze dans l'éloge funèbre de Basile de Césarée,⁸ une partie des *topoi* classiques, en particulier ceux concernant la patrie, la naissance et l'éducation, apparaît toutefois comme inadaptée. Le mérite des chrétiens est essentiellement contenu dans leurs actes ou dans leurs qualités propres et non dans leurs qualités « extérieures », qui sont rejetées.⁹ La grille évaluative des martyrs chrétiens est basée sur

⁵ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 165–174.

⁶ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 176.

⁷ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 308.

⁸ Cet éloge funèbre s'inscrit dans les lois du genre les plus strictes (cf. J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Disc.* 42–43, SC 384, p. 31) : entouré d'un προοίμιον (1–2) et d'un ἐπίλογος (81–82), les thèmes de l'ἐγκώμιον ne sont pas laissés au hasard. On y retrouve tous les *topoi* requis dans l'éloge : biens extérieurs (τὰ ἔξωθεν) dont a joui Basile (3–24), ancêtres paternels, maternels et parents, éducation reçue dans le Pont, à Césarée, Constantinople puis Athènes, exposé de la carrière de Basile, centré sur ses actions (25–59), présentation systématique des vertus du héros (τὰ περὶ ψυχήν) (60–64) suivi d'un rappel de son enseignement et de ses écrits (65–69). Grégoire entreprend ensuite une longue comparaison avec des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament (70–77). L'éloge se clôt sur le récit de la mort et des funérailles (78–81). Dans ce respect scrupuleux de la rhétorique transparaît certainement la volonté de l'orateur de célébrer non seulement un ami, mais un autre orateur.

⁹ La dénomination des biens « extérieurs » (τὰ ἔξωθεν) est également employée par la philosophie et la rhétorique grecque, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 146–147.

des postulats différents de l'éloge païen. Ce dernier s'appuie sur des critères empruntés aux honneurs terrestres, tandis que l'éloge chrétien célèbre les vertus nécessaires à l'obtention du monde à venir.¹⁰ L'affirmation d'une différence intrinsèque entre éloges profanes et éloges chrétiens est alors déclinée de différentes façons. Les panégyristes défendent par exemple l'idée qu'on ne peut utiliser pour louer les martyrs des thèmes qu'ils ont précisément méprisés dans leur vie ou l'idée qu'on ne peut appliquer des qualités générales à leurs mérites particuliers. Certains topoi profanes se trouvent dès lors soit purement et simplement supprimés, soit adaptés au discours chrétien. Il en va ainsi du topo de la ville natale. Dans le *Panégyrique de Gordius martyr* de Basile, le thème sert non plus à célébrer la gloire de la ville natale du martyr, mais à introduire la vertu de la *contemptio mundi* dont a fait preuve le martyr en acceptant la mort.¹¹ Chez Jean Chrysostome, le thème est renversé. L'orateur célèbre le dessein de Dieu qui fit naître saint Jean dans un obscur village,¹² là où la célébrité fait habituellement l'objet du topo de la ville. Le thème de la Jérusalem céleste vient, chez Basile ou Grégoire de Nazianze, se substituer à la célébration du lieu réel de naissance en tant que seule véritable patrie.¹³ Plus généralement, tout ce qui a valeur aux yeux

¹⁰ Au III^e siècle, Grégoire le Thaumaturge, dans son éloge d'Origène, déclare son intention de s'affranchir du modèle païen en rejetant les catégories de la naissance, de l'éducation du corps, de la force et de la beauté (cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 785), déclarations que l'on retrouve chez Eusèbe au début du panégyrique de Constantin (M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze*, pp. 268–269). Au IV^e siècle, ce thème est un lieu commun chez les Cappadociens (Cf. H. Delehaye, *Les Passions*, pp. 191–194 ; L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique*, pp. 65–67). Grégoire de Nazianze déclare ainsi avoir renoncé aux artifices de l'éloquence dans l'éloge funèbre de Césaire (*Disc.* 7, 1, éd. et trad. M. A. Calvet-Sébasti, SC 405, pp. 180–183), il manifeste son souci de vérité dans l'éloge funèbre de Gorgonie en s'attaquant aux pratiques de ceux du dehors (*τοὺς ἔξωθεν*) (*Disc.* 8, 3, SC 405, pp. 250–251). Dans l'éloge funèbre de son père, il écartera ouvertement certains topoi : « en ce qui concerne sa patrie, sa race, son extérieur, et autres qualités qui font l'orgueil de l'homme, passons-les sous silence bien que ce soient les lois de l'encomion » (PG 35, 989, 36–46), cf. M. Guignet, *id.*, pp. 272–273. Voir également Basile de Césarée, *Homélie sur Gordius*, PG 31, 492, 27–35/51 et 493, 1–2 et *Homélie sur les Quarante Martyrs*, PG 31, 508–509. Sur le rejet de la rhétorique chez Jean Chrysostome, voir H. M. Hubbell, “Chrysostom and Rhetoric”, p. 267.

¹¹ Cf. G. J. M. Bartelink, « Adoption et rejet des topiques profanes », *Siculorum gymnasium* 39, 1986, pp. 25–40.

¹² Jean Chrysostome, *Hom. In Ioh.* 2 (PG 59, 29).

¹³ Basile de Césarée, *Homélie sur les Quarante Martyrs*, PG 31, 510 ; Grégoire de Nazianze, *Disc.* 8, 6, SC 405, p. 256.

des hommes, par exemple la force du corps ou la beauté, est impitoyablement écarté,¹⁴ la faiblesse des martyrs Maccabées devenant par exemple objet d'éloge au lieu de leur force.¹⁵

Aucun des schémas de Ménandre ne se retrouve ainsi directement appliqué dans les panégyriques de Jean Chrysostome, en dehors des règles qui régissent l'exorde où embarras simulé et amplification du sujet tiennent leur place habituelle.¹⁶ Le recours à la rhétorique réside davantage dans l'emploi de figures de style que dans le respect des règles de composition, Jean usant notamment des procédés oratoires d'embellissement, les *αὐξήματα*, comme l'a parfaitement étudié Th. E. Ameringer.¹⁷ Dans les sept panégyriques de saint Paul, on ne trouve par exemple ni déroulement chronologique de la vie de Paul, ni classification de ses diverses vertus. Chrysostome procède

¹⁴ Cf. Basile de Césarée, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, 2, éd. et trad. F. Boulenger, Paris, 1935, p. 42. Grégoire de Nazianze professe le même mépris pour la beauté extérieure dans le *Disc.* 7, 5 (SC 405, pp. 190–191) et le *Disc.* 43, 10 (éd. et trad. J. Bernardi, SC 384, pp. 136–137).

¹⁵ Cf. *infra*, pp. 273–278. La distance prise par les Pères vis-à-vis des topoi encosmiasques est cependant moins originale que leurs déclarations ne le laissent paraître. L'examen des morceaux épидictiques païens démontre en effet une liberté de composition au moins égale à celle des discours chrétiens, cf. S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1981, pp. 5–6 et L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 251 sq. Ménandre conseillait lui-même d'écartier les topoi de la patrie ou de la race en l'absence d'informations à ce sujet : « Que d'autres s'occupent de sa race et en disent ce qu'il leur plaira ; quant à moi, je ne louerai que lui sans m'inquiéter de sa race. C'est assez de lui en effet sans y ajouter du dehors quelques motifs de louange » (L. Spengel, *Rhetores graeci*, III, p. 370). Julien ne procède pas différemment dans ses discours où il déclare volontairement passer outre certains topoi, cf. J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, coll. des Etudes augustiniennes, série Antiquité 133, Paris, 1992, pp. 515–516 et 625–627. Voir aussi F. Boulenger, « L'empereur Julien et la rhétorique grecque », *Mélanges de Philologie et d'Histoire*, (Mémoire de la Faculté catholique de Lille 32), 1927, pp. 17–32. L'originalité chrétienne réside toutefois dans la transformation de l'assouplissement de la règle en revendication identitaire. Le registre de la polémique se substitue dès lors à celui de la rhétorique, les prédicateurs saisissant habilement la possibilité d'innover, offerte par la théorie rhétorique elle-même, comme signe distinctif.

¹⁶ Voir *supra*, pp. 112–113.

¹⁷ Th. E. Ameringer, *The Stylistic Influence*, pp. 29–100. Sur la rhétorique de Jean Chrysostome, voir également E. Amand de Mendieta, « L'amplification d'un thème socratique et stoïcien dans l'avant-dernier traité de Jean Chrysostome », *Byzantion* 36, 1966, pp. 353–381; A. Cioffi, « L'eredità filosofica e retorica (diatriba e sentenza) nel *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* di Giovanni Crisostomo », *Nikolaus* 6, 1978, pp. 3–45 ; F.-X. Druet, *Langage, images et visages* ; L. Brottier, « Le port, la tempête et le naufrage. Sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome », *Revue des Sciences religieuses* 68, 1994, pp. 145–158.

d'une tout autre manière : chacun des panégyriques est composé autour d'un thème principal.¹⁸ Les vertus classiques y sont mises en exergue, mais sur la base d'arguments fondamentaux spécifiquement chrétiens. Ainsi la grandeur de Paul est célébrée, parce qu'elle a pour origine la charité, thème qu'il élargit au point de dépasser le personnage loué pour se consacrer à la grandeur du Christ crucifié.¹⁹ De même, les *Homélies sur les Maccabées* et l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants*, bien que toutes les trois des sermons prononcés pour la fête des martyrs, ne suivent pas davantage les règles de composition du genre épидictique. Chrysostome se distingue par une absence de narration linéaire du martyre des Maccabées, au profit d'une sélection d'épisodes et de vertus paradigmatisques centrée presque exclusivement sur deux des neuf martyrs, la Mère et le septième fils.

La technique utilisée par Grégoire dans le *Discours* 15 n'en est pas moins originale dans la mesure où elle s'appuie presque exclusivement sur la juxtaposition d'éthopées, qui deviennent supports à la fois du récit et de la parénèse, confiée aux martyrs eux-mêmes. « Le panégyrique des Maccabées n'est pour ainsi dire qu'une suite de discours » a pu ainsi déclarer à juste titre H. Delehaye²⁰. Cette figure de pensée²¹ qui consiste pour l'auteur à donner la parole à un autre locuteur à l'intérieur d'un discours oratoire est très représentatif du style du panégyrique, dont elle constitue une des particularités les

¹⁸ Cf. A. Piédagnel dans son édition des *Panégyriques de saint Paul, Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, p. 26.

¹⁹ Cf. la partie centrale du 4ème *Panégyrique de saint Paul*, 7–14.

²⁰ H. Delehaye, *Les Passions*, p. 226.

²¹ Ce discours à la première personne reçoit différentes appellations dans les traités de rhétorique, qu'ils soient anciens ou modernes. La rhétorique grecque est allée jusqu'à distinguer trois situations de locution : l'action de faire parler un absent ou ήθοποιία, celle de faire parler un mort ou εἰδωλοποιία et celle de faire parler une chose inanimée ou abstraite ou προσωποποιία (autrement appelée personnification en stylistique moderne), cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 699. Plus généralement dans les *Progymnasmata*, la prosopopée et plus encore l'éthopée (les deux mots sont alors synonymes) désignent des déclamations mises dans la bouche d'un personnage déterminé s'exprimant dans une situation donnée, cf. B. Schouler, *La tradition hellénique chez Libanius*, Paris, 1984, p. 119. Les critiques modernes, pour désigner la figure dans son emploi grec, préféreront parler tantôt de dialogisme (B. Schouler reprenant la définition de Fontanier, *Les figures du discours*, introd. par G. Genette, Paris, 1968, p. 375), tantôt de prosopopée (L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 399), tantôt d'éthopée (L. Brottier *Sermons sur la Genèse de Chrysostome*, SC 433, p 57). Pour notre part, nous garderons le terme d'éthopée dans la mesure où Grégoire envisage la fonction de ces pièces rhétoriques d'une manière apparentée à la définition des *Progymnasmata*.

plus remarquables,²² Grégoire systématisant ici son emploi, sous l'influence probable des nombreuses éthopées figurant dans 4 M. S'il fait une simple allusion au discours du tyran adressé aux frères,²³ il retient de cet ensemble les éthopées des frères et de la Mère. Chaque discours est caractérisé en tant que pièce rhétorique distincte. Le premier discours des frères est une réponse adressée au tyran ($\piρօς τὸν τύραννον ἀποκρίσεις$),²⁴ tandis qu'ils s'adressent le second à eux-mêmes, en guise d'exhortation, distinction nettement soulignée dans l'articulation entre les deux discours ($ταῦτα μὲν πρὸς τὸν τύραννον$). "Α δὲ ἀλλήλοις διεκελεύοντο (...) ώς καλά τε καὶ ιερὰ ...)."²⁵ Les paroles de la Mère sont également annoncées comme des discours individuellement caractérisés : le premier discours est un discours d'exhortation à ses fils, le deuxième une oraison funèbre ($οἱ τῆς μητρὸς παρακλητικοὶ πρότερον, καὶ ὕστερον ἐπιτάφιοι$), dont nous avons vu qu'il s'agit en réalité d'un discours d'action de grâces.²⁶ On retrouve dans ces discours les deux catégories de Théon: l'éthopée double adressée à autrui et l'éthopée simple adressée à soi-même. Les frères s'adressent d'abord au tyran puis à eux-mêmes, tandis que la mère s'adresse à ses fils, puis à elle-même une fois ceux-là morts. On retrouve également les illustrations de l'éthopée éthique (l'orai-

²² L'éthopée est un procédé classique des panégyriques et plus encore de la littérature épидictique grecque dans son ensemble. Dans le *Panathénaique* d'Aristide, l'auteur imagine le discours qu'auraient pu prononcer les Athéniens, avant Salamine, pour revendiquer le commandement de la flotte grecque. Dion, dans son *Discours Olympique* retrace le procès de Phidias en donnant la parole aux deux parties de l'agon. L'*Eloge de Démosthène* contient le discours prononcé par l'orateur sur son lit de mort consacré à la question « plutôt mourir avec gloire que vivre sans gloire » (Arist. *Pan.* 138 sq ; Dion, XII, 49–84 ; Luc. *Dem. enc.*, 44–49, cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 402). Julien prête à Périclès un discours prononcé au moment du départ d'Anaxagore (*Lettre à Saloustios* 5, cf. J. Bouffartigue, *L'empereur Julien*, pp. 529–530). Les panégyristes chrétiens du IV^e siècle ne se privent pas non plus d'inclure les discours des martyrs face aux tyrans dans les éloges, emboîtant le pas à leurs homologues païens, cf. H. Delehaye, *Les Passions*, pp. 226–229. Voir par exemple les éthopées de l'*Homélie sur Gordius*, qui illustrent le dialogue entre le tyran et le martyr, PG 31, 500–501 et de l'*Homélie sur les Quarante Martyrs*, PG 31, 513, de Basile de Césarée, et celles de l'*Homélie sur Juventin et Maximin*, PG 50, 575, de Jean Chrysostome. Grégoire de Nazianze met en scène de la même façon l'échange entre Basile et le préfet Modeste dans le *Disc.* 43, 48–51, SC 384, pp. 226–233. V. Saxon, « Aspects de la typologie martyriale », p. 329, note également la place grandissante des discours au IV^e siècle dans les éloges latins.

²³ 917, 18–20, cf. 4 M 8, 5–11.

²⁴ 917, 22–23, voir aussi aussi lignes 28–29 et 36.

25 924, 1-2.

26 920, 1-2.

son funèbre de la mère n'entraîne aucune action, la mort des fils étant déjà accomplie), pathétique (les discours d'exhortation des fils à eux-mêmes et de la mère à ses fils doivent mener à la décision d'affronter le martyre) et mixte (le discours des frères au tyran est un mélange de conseils à Antiochus appelé à la conversion et d'un éloge d'eux-mêmes en tant qu'héritiers du peuple juif).

II. L'INTERPELLATION DE L'AUDITOIRE

Le sermon est l'occasion de la mise en place d'un rapport privilégié entre le prédicateur et l'auditoire, rapport personnel incarné dans l'implication des orateurs dans le discours et la prise à partie constante de l'auditoire.²⁷ Dans son adresse à l'auditoire, Jean Chrysostome s'exprime volontiers à la première personne,²⁸ de même que Grégoire, qui assortit l'intrusion du « je » de prises de position personnelles.

²⁷ La relation étroite qu'entretennent les Pères de l'Eglise, avant tout évêques d'une communauté, avec leurs fidèles, fait l'objet depuis plusieurs années d'une attention particulière. La personnalité et les techniques de Jean Chrysostome pasteur ont bénéficié au premier chef de ces études. De manière générale, voir les pages d'A. Olivar, *La Predicacion*, sur Jean Chrysostome, pp. 111–141. Les *Homélies sur les Statues* sont par exemple une source riche d'informations sur le peuple d'Antioche, cf. D. G. Hunter, “Preaching and Propaganda in Fourth Century Antioch: John Chrysostom's Homilies on the Statues”, *Preaching in the Patristic Age*, New York, 1989, pp. 119–138 ; Fr. Van de Paverd, *St John Chrysostom. The Homilies on the Statues. An Introduction*, Rome, 1991; L. Brottier, « L'image d'Antioche dans les homélies Sur les Statues de Jean Chrysostome », *Revue des Etudes grecques* CVI, 1993, pp. 619–635. Les chercheurs P. Allen et W. Mayer consacrent la plupart de leurs travaux à cerner, au-delà des effets rhétoriques de réel, les conditions de la prédication effective de Jean Chrysostome. Voir par exemple parmi leurs nombreux articles, P. Allen, “Homilies as a Source for Social History”, *Studia Patristica* 24, 1993, pp. 1–5 ; P. Allen et W. Mayer, “Computer and Homilies. Accessing the Everyday Life of Early Christians”, *Vigiliae Christianae* 47, 1993, pp. 260–280. Les éditions qui lui sont consacrées ne s'attachent pas seulement à l'analyse historique ou exégétique de ses discours, mais aussi à sa prédication, adressée à des communautés bien précises (cf. l'édition des *Sermons sur la Genèse* de L. Brottier). La différenciation de son style entre ses périodes de prédication antiochienne et constantinopolitaine permet de proposer des datations d'homélies pour lesquelles un doute existait (P. Allen et W. Mayer, “The Thirty-four Homilies on Hebrews, the Last Series Delivered by John Chrysostom in Constantinople?”, *Byzantion* 65, 1995, pp. 309–348 ; P. Allen, “John Chrysostom's Homilies on I and II Thessalonians : The Preacher and his Audience”, *Studia Patristica* 31, Louvain, 1997, pp. 3–21 ; W. Mayer, “John Chrysostom and his Audiences : Distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople”, *id.*, pp. 70–75). J. Bernardi, *La Prédication*, a, de son côté, consacré une étude sur ce sujet pour les Cappadociens.

²⁸ 617, 8 ; 619, 60 ; 621, 41 ; 622, 14 ; 622, 25.

Ce dernier communique à l'auditoire sa conviction intime que les Maccabées ont eu l'intuition du Christ.²⁹ Dans la parénèse finale, l'imitation des martyrs est proposée comme un voeu personnel.³⁰ Le discours est ponctué de commentaires soulignant la beauté de l'action.³¹ L'auteur affirme le plaisir personnel qu'il éprouve à se remémorer les paroles des frères,³² intervention qui contribue à définir l'*enkomion* comme un monde épuré où règne le *kalon* qui provoque le plaisir.³³

Les tentatives d'associer l'auditoire au discours sont multiples. Interpellé à la deuxième personne du singulier ou du pluriel,³⁴ le public est sans cesse invité à faire un effort d'imagination et de représentation. Les impératifs de verbes de perception et de connaissance ponctuent le début de l'*Homélie* 1, comme si les auditeurs devaient faire un effort particulier pour rentrer dans l'histoire.³⁵ Les orateurs s'associent à eux par la première personne du pluriel. Le jour de la fête, les corps des martyrs brillent pour Chrysostome et l'assistance.³⁶ Grégoire étend l'imitation des martyrs à sa propre personne.³⁷ Dans certains passages, Chrysostome passe avec vivacité de l'un à l'autre pronom, interpellant successivement chacun personnellement et collectivement.³⁸ Les formules de courtoisie et les interrogations oratoires visent à solliciter l'avis de ceux qui sont ainsi interpellés. De quel frère entreprendre l'éloge,³⁹ sur quelle qualité de la mère s'interroger d'abord,⁴⁰ leur demande Jean. Les formules interrogatives surabondent de manière générale dans l'*Homélie* 1, et sont bien représentées dans le reste du corpus. C'est une interrogation qui ouvre magistralement le *Discours* 15, éveillant d'emblée la curiosité du public.⁴¹ Ces questions donnent l'occasion de souligner le caractère extraordinaire des faits qui sont exposés⁴² et expriment l'étonnement que ne peut

²⁹ 912, 10–12. Cf. *supra* pp. 169–171.

³⁰ 933, 2.

³¹ 916, 10–11 ; 917, 37.

³² 924, 4–5.

³³ Cf. l'analyse de L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 662.

³⁴ La deuxième personne du singulier est employée par exemple dans l'*Homélie* 1, 617, 8–11.

³⁵ 617, 8–11 ; 619, 15–21, 26–34, 43–44, 50 ; 620, 10.

³⁶ 617, 1.

³⁷ 932, 33.

³⁸ 623, 1–17.

³⁹ 623, 47–49.

⁴⁰ 619, 56–58.

⁴¹ 912, 1.

⁴² 619, 4.

que susciter leur évocation ou l'enseignement qui doit être tiré de la démonstration.⁴³ Elles ponctuent les différentes étapes du discours, jouant le rôle de récapitulation du récit ou du raisonnement.⁴⁴ Chrysostome emprunte également à la diatribe l'accumulation des exemples qui lui est chère quand un sujet mérite un développement particulier.⁴⁵ Les citations bibliques s'ajoutent souvent aux exemples,⁴⁶ notamment dans l'*Homélie* 11, au contenu exégétique très poussé, où leur accumulation en cascade vise à emporter la conviction des auditeurs, dans un procédé typiquement chrysostomien.⁴⁷

Au-delà du moment de la prédication, les deux orateurs donnent à l'assistance les moyens intellectuels de poursuivre l'approfondissement du sujet de l'homélie en lui fournissant des références littéraires ou scripturaires. Nous l'avons vu dans le cas de Grégoire qui signale l'existence de 4 M à la curiosité de ses auditeurs.⁴⁸ Dans l'*Homélie* 11, Jean confie à leur recherche personnelle l'éclaircissement d'une question annexe que pose l'exégèse du passage de *Jérémie* qu'il est en train d'expliquer, à savoir pourquoi Dieu a renouvelé son Alliance avec les Juifs au lieu de les punir, eux qui avaient bénéficié de nombreuses fois de l'intervention divine.⁴⁹ Jean fait preuve ici d'une volonté pédagogique, où son rôle d'enseignement est tout à fait explicite. Il entend substituer la réflexion studieuse et privée aux vaines distractions que les fidèles recherchent en dehors des réunions communautaires. Il attend de ses fidèles que son enseignement porte des fruits. Il entreprend une longue louange de leur capacité de concentration et de compréhension, de la participation active de leur intelligence aux explications des sermons. Dans l'*Homélie* 2 comme dans l'*Homélie* 11, pourtant séparées par plusieurs années d'intervalle, le

⁴³ 619, 35–37 ; 621, 65–67.

⁴⁴ *Hom.* 1 et 2 : 619, 43–44 et 50 ; 621, 39–4 ; 622, 28–29 ; *Disc.* 15, 929, 10. Le procédé est systématique dans l'explication exégétique des péricopes bibliques dans l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* : par exemple, 524, 1 ; 526, 25–26 et 32 ; 526, 57–5 ; 528, 33–34.

⁴⁵ Cf. L. Brottier, *Jean Chrysostome, Sermons sur la Genèse*, SC 433, pp. 48–49. Sur le détail de ces exemples, voir *infra*, pp. 230–231.

⁴⁶ 621, 25–33.

⁴⁷ A propos du commentaire de *Jérémie LXX* 38, 31–34, Chrysostome fait intervenir pas moins de onze citations néo-testamentaires (*Ac* 2, 14 ; *Rom* 10, 18 ; *Heb* 8, 12 ; 2 *Cor* 5, 19 ; 2 *Cor* 3, 3 ; 2 *Cor* 3, 5–6 ; *Col* 1, 23 ; *Col* 1, 6 ; 1 *Cor* 6, 9–11 ; *Rom* 15, 19 et 23) et une citation vétéro-testamentaire (*Hab* 2, 14).

⁴⁸ Cf. *supra*, p. 34.

⁴⁹ 527, 46–528, 3.

pasteur inscrit son discours dans la continuité de sa prédication. Dans *l'Homélie 2*, il résume ce qu'il a exposé la veille dans *l'Homélie 1*, lorsque ce n'était encore que la vigile de la fête.⁵⁰ Dans *l'Homélie 11*, il les félicite pour leur participation passée. Il fait également l'éloge de l'orateur qui vient de le précéder, autant de signes d'une prédication vivante, continue, étroitement mêlée à la vie de l'Eglise.

III. PANÉGYRIQUE ET PARÉNÈSE

En l'absence de persécution directe, les vertus des martyrs sont données à imiter dans le cadre des situations de la vie quotidienne et servent d'enseignement au même titre que les autres écrits dont disposent les pasteurs, comme le souligne Grégoire dans le *Discours 24* en l'honneur de Cyprien :

Alors que nous disposons de beaucoup de moyens pour nous guider vers le Bien supérieur et pour nous enseigner la vertu : raison, loi, prophètes, apôtres, souffrances du Christ, premier martyr monté sur la croix, (...) à tant de moyens de nous instruire dont nous disposons, les martyrs ne sont nullement inférieurs (...).⁵¹

Les fêtes des martyrs, et plus particulièrement la fréquentation des reliques dont elles s'accompagnent, actualisent cet enseignement. « Si nous vous avons réunis auprès des châsses des martyrs, c'est afin que même leur simple aspect vous procure quelque encouragement à la vertu et que vous vous disposiez au même zèle », rappelle Jean.⁵² Le

⁵⁰ 623, 25–27.

⁵¹ *Disc. 24*, 4, SC 284, pp. 46–47. Voir aussi *Disc. 4*, 58 (SC 309) (les païens s'offusquent de ces manifestations), *Disc. 11*, 4 (PG 35, 836), *Disc. 14*, 12 (PG 35, 873), *Disc. 24*, 4 (SC 284), *Disc. 44*, 12 (PG 36, 620).

⁵² *Hom. sur Barlaam*, PG 50, 680, 53. Voir également la *VIIe Catéchèse baptismale* de Jean, 1–2. La vue des martyrs permet en effet de contempler la réalité divine. Dans *l'Homélie 1 sur les Maccabées*, 617, 8–14, Chrysostome invite l'assemblée à ne pas s'arrêter à l'aspect des corps, cf. *Ephes. 1*, 18–20. Les corps attestent de l'existence de Dieu, mais aussi de la vie de l'au-delà. La vénération des reliques est ainsi une pièce essentielle du dispositif de la panégyrie, à tel point que l'absence des reliques pouvait poser problème à un culte. Dans l'homélie sur Eusthate, Chrysostome invite l'auditoire à surmonter l'obstacle de la séparation d'avec le corps, enterré en Thrace (PG 50, 600, 22 *sq.*). Sur la vénération des reliques lors des panégyries, voir H. Delehaye, *Sanctus*, pp. 196 *sq.* et *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, [Subsidia hagiographica 21], Bruxelles, 1934, pp. 75–116, J. Mossay, *La Mort*, pp. 238–269, et plus récemment, l'article de J. C. Skedros, « The Cappadocians Fathers and the Veneration of Martyrs », *Studia Patristica* 37, éd. M. F. Wiles et E. J. Yarnold, Louvain, 2001, pp. 294–300 et J. Leemans, “*Let Us Die That We May Live*”, pp. 9–14.

discours panégyrique a la même fonction. « Après le talent oratoire, les tombeaux des saints occupent en effet le second rang pour inciter à la même ferveur les âmes de ceux qui les contemplent (...) »,⁵³ indique-t-il, plaçant les discours en première position dans le dispositif de la fête. La forme épидictique se prête particulièrement bien à cet enseignement qui en constitue la finalité. L'objet loué provoque l'admiration et l'émulation en proposant une parénèse, par définition incontestable.⁵⁴ « Le discours épидictique a pour vocation principale de renforcer l'adhésion du public à des valeurs admises et reconnues (...) Il ne se réduit pas à des discours creux et des flatteries ; il exerce une action sociale. Il met en forme des représentations et des croyances communes au groupe; il explicite et justifie les valeurs admises; et parfois il donne cours à des valeurs nouvelles. Il remplit une fonction idéologique au sens sociologique de ce terme (...) La spécificité de l'éloquence épидictique consiste à envisager les choses sous l'angle de ce qui est louable et du point de vue de la collectivité. Les encomiastes sont les idéologues du *kalon* et du *koinon*. »⁵⁵ A travers la glorification des martyrs, érigés en héros collectifs, les pasteurs mettent en exergue les valeurs qui doivent définir la communauté chrétienne.⁵⁶

L'exorde du *Discours* 15 est à cet égard explicite. Les discours pour les martyrs sont prononcés « non pour qu'ils en tirent un supplément de gloire (car quelle gloire pourrait s'ajouter à leur action glorieuse ?), mais pour que ceux qui les louent soient glorifiés et que ceux qui écoutent rivalisent de vertu et soient poussés à les égaler, leur souvenir agissant comme un aiguillon. »⁵⁷

Le bénéfice pour l'auditoire, évoqué par Grégoire, est contenu dans la leçon qui peut être tirée de ces éloges.⁵⁸ On assiste ici à une

⁵³ *Discours sur Babylas*, 65, 15–17, SC 362, p. 175.

⁵⁴ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 719–720, a montré comment la parénèse, παραίνεις, est une exhortation à laquelle on ne peut rien opposer (par exemple, « il faut honorer les dieux »), à la différence des exhortations données sous la forme de conseil (συμβουλή) que l'on trouve dans les discours symboliques et qui visent à emporter l'adhésion dans le cadre d'un débat sur une matière contestée (par exemple, « il faut déclarer la guerre »). L'éloge constitue dès lors une vaste parénèse car il vise l'utilité morale.

⁵⁵ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 720–721.

⁵⁶ Cf. G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, N.C., 1984, pp. 73–74.

⁵⁷ 913, 5–9.

⁵⁸ Grégoire évoque également dans ce passage le bénéfice que tire l'orateur de ces éloges, à savoir une gloire assurée. S'agit-il de l'aveu d'une ambition rhétorique

substitution de la notion de plaisir à celle d'utilité,⁵⁹ typique du genre épидictique chrétien que l'on retrouve par exemple dans le *Panégryque de Gordius martyr* de Basile de Césarée⁶⁰. La qualité vétérotestamentaire des personnages ne peut nuire à cet enseignement dans la mesure où il y a équivalence entre les martyrs de l'Ancien et du Nouveau Testament, voire supériorité des premiers, qui se sont battus sans l'exemple donné plus tard par le Christ. Eléazar, qui ouvre

digne des sophistes ? La fierté de Grégoire à manier les Belles-Lettres s'est affichée ailleurs, notamment dans l'oraison funèbre de Basile (*Disc.* 43, 13, SC 384, pp. 144–145). Cette phrase traduit en tout cas le droit de revendiquer avec fierté une éloquence chrétienne nourrie de si grands sujets. Dans le discours en l'honneur de Cyprien (*Disc.* 24, 3–4, SC 284, pp. 46–47), Grégoire s'est expliqué sur la gloire personnelle qu'il a pu retirer d'avoir prononcé des éloges de héros chrétiens : « (...) les honneurs rendus aux martyrs font ma joie; les sacrifices endurés par les athlètes font ma fierté : les luttes et le triomphe ont été pour d'autres; mais leurs couronnes m'appartiennent ! Telle est la part que je prélève sur leur gloire et la manière dont je m'approprie leurs exploits ! Il faut assurément célébrer solennellement les fêtes de tous les martyrs et leur offrir à tous l'hommage de la voix, de l'attention et de l'intelligence en nous empressant soit de prononcer, soit d'écouter des sermons en leur honneur et en nous disant que tout cela est inférieur à la lutte qu'ils ont affrontée ». La gloire des martyrs rejaillit sur celui qui les célèbre en usant des ressources de son talent oratoire, offert en hommage à leurs hauts faits.

⁵⁹ M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 276, a pu affirmer que « ce paragraphe constitue une déivation des habitudes proprement profanes, pour qui la παραίνεσις était un τόπος à peu près inconnu ». En réalité, l'on se trouve avec cet auteur devant le « blocage épistémologique entre *enkomion* et *sumboulè* » décrit par L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 658–661. Ce critique a montré comment la tripartition aristotélicienne des genres littéraires entre délibératif, judiciaire et épидictique a empêché les théoriciens de pousser le rapport entre conseil et éloge, à l'exception de quelques-uns, tels G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, 1983.

⁶⁰ « Le seul souvenir que laissent les martyrs suffit à nous être utile. Ce n'est pas qu'ils aient besoin qu'on ajoute à leur réputation, mais c'est nous qui vivons ici-bas qui avons besoin de nous souvenir de leur exemple ». Ἀρκεῖ τούνον ἡ μνήμη πρὸς ὄφελειαν διηνεκῆ. Οὐ γάρ δὴ ἐκείνοις χρεία προσθήκης εἰς εὐδοκίμησιν, ἀλλ' ἡμῖν τοῖς ἐν τῷ βίῳ ἀναγκαῖα ἡ μνήμη διὰ τὴν μίμησιν, *Homélies sur Gordius*, PG 31, 492, 27–35/51 et 493, 1–2. Voir aussi Jean Chrysostome, exorde de l'*Hom. contre les Juifs* 6 (PG 48, 903–905). On retrouve le même thème chez Grégoire de Nysse, cf. L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique*, pp. 65–67. Cette précaution oratoire est habituelle chez les orateurs chrétiens pour lesquels, nous l'avons vu à propos de l'usage contrôlé des topoi, la sainteté chrétienne contient en elle-même une vérité incompatible avec le but de l'éloge profane, visant à un embellissement (cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 674). Il est à noter que, de même qu'on ne peut ajouter de la gloire à des êtres aussi glorieux que les martyrs, on ne prie pas non plus pour eux au moment de la prière eucharistique comme on le fait pour le commun des morts, cf. V. Säxer, *Morts, martyrs, reliques*, p. 199. Dans le *Disc.* 24, 17 (SC 284, pp. 78–79), Grégoire affirme que le saint est plus élevé que le culte rendu à ses reliques.

l'éloge des martyrs dans le *Discours* 15, est d'emblée comparé à Etienne, premier martyr du Nouveau Testament: « Voici Eléazar, prémisses de ceux qui sont morts avant le Christ, comme Etienne l'a été de ceux qui sont morts après le Christ. »⁶¹ Les exemples nouveaux, comme les anciens, de part et d'autre de l'Incarnation, sont donc valables, chacun devant être « secouru par les anciens récits (...) et par les nouveaux (*τοῖς παλαιοῖς διηγήμασι καὶ τοῖς νέοις*) » et Dieu glorifié « par l'Ancien et par le Nouveau Testament », explique Grégoire,⁶² idée qu'il défend également dans le *Contre Julien*. Mettant sur le même plan tous les martyrs, Grégoire cite, aux côtés des apôtres et de Thècle, « ceux qui après comme avant eux se sont exposés à la vérité ». ⁶³

Cependant, bien qu'identiques dans leur finalité aux autres éloges de martyrs, les panégyriques sur les Maccabées n'en constituent pas moins des pièces originales, dans la mesure où ils puisent à la source des récits maccabéens, et plus particulièrement de 4 M. Les emprunts des deux orateurs à ce panégyrique juif de langue grecque sont multiples et concernent aussi bien les tropes et les figures épидictiques mises en œuvre que la conception martyriale du traité. L'enseignement dispensé par 4 M, véritable manuel pratique du martyre, se voit intégralement repris dans la prédication de Jean et de Grégoire, témoignant de la pertinence et de la permanence de comportements moraux issus de la philosophie grecque et adaptés au contexte de la persécution religieuse. Face à l'épreuve terrible du martyre, la nécessaire domination du corps, de la souffrance, de la faiblesse de la nature exige des qualités morales poussées à la perfection. Philosophie, fermeté d'âme ou noblesse, communes à tous, virilité féminine ou amour fraternel, spécifiquement attachés à un personnage, ces qualités générales et particulières nécessaires aux exploits d'exception accomplis par les Maccabées sont retenues avec d'autant plus de facilité par les Pères qu'elles viennent s'inscrire dans la continuité de la prédication chrétienne sur le martyre, familière de l'éloge de ces vertus, adoptées dès les premiers *Actes des martyrs*.⁶⁴

⁶¹ 913, 23–25. *L'Homélie 3 sur les Maccabées*, calquée sur le *Discours* 15, confère à Eléazar, ή τῶν ἀγόνων ἀρχή, le titre de protomartyr de l'Ancien Testament (ο τῆς Παλαιᾶς πρωτόμαρτυς).

⁶² 933, 5–6 et 9.

⁶³ Disc. 4, 69, SC 309, p. 179.

⁶⁴ 4 M 1–3, 18 passe en revue les différentes passions dont la raison pieuse est souveraine, selon une position philosophique d'inspiration stoïcienne (sur les sources

Dans un premier temps, cet enseignement s'adresse à ceux qui peuvent directement s'assimiler aux martyrs. Pour Grégoire, les Maccabées doivent être un exemple pour « les prêtres, les mères et les enfants ».⁶⁵ Mais leur exemple possède une validité permanente étendue « aux personnes de toute origine et tout âge » et prend place au répertoire des récits martyriaux, exemples anciens et nouveaux confondus.⁶⁶ Dans le *Discours* 19, il spécifiait de même, après avoir fait l'éloge des martyrs, que « le même combat appelle tout le monde ».⁶⁷ Dans l'*Homélie* 11, Jean relie chaque personnage à la catégorie de l'auditoire directement concernée, avant de démontrer l'universalité de leur exemple :

C'est pourquoi j'en appelle à votre charité pour que vous soyez tous présents, les vieilles femmes pour qu'elles contemplent une femme du même âge, les jeunes filles pour qu'elles prennent pour maître la vieille femme, les hommes pour qu'ils voient une femme couronnée, les vieillards pour qu'ils soient frappés de stupeur à la vue d'Eléazar, et les jeunes gens à la vue du chœur des jeunes gens. Et en effet, chaque sexe et chaque âge peut voir des exemples dans ces luttes, ces combats, cette victoire, ces trophées et ces couronnes.⁶⁸

Dans l'*Homélie* 1, il précise également que le modèle de la mère vaut pour chacun :

Quel homme, quelle sorte de femme, quel vieillard, quelle sorte d'enfant pourra désormais obtenir le pardon ou trouver une justification s'il a eu peur de dangers qui lui sont arrivés à cause du Christ (...) ?⁶⁹

grecques de l'auteur, voir l'analyse détaillée d'A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 48–56). L'éloge chrétien de la souffrance dans le martyre puise également sa source dans les comportements héroïques dictés par la philosophie grecque, cf. les références aux martyrs païens de Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 50, 1–3 et de Tertullien, *Ad Martyras*, 4.

⁶⁵ Τούτους μιμώμεθα, καὶ ιερεῖς, καὶ μητέρες, καὶ παΐδες, 932, 33–934, 12. Y a-t-il ici trace d'un usage profane ? Les théoriciens de l'époque impériale, dans les *epitaphioi logoi*, recommandent de s'adresser directement aux pères, mères, épouses, enfants au début de la consolation, là où le discours cesse de s'adresser collectivement aux citoyens et prend en considération la famille du défunt. « C'est là une apostrophe modérée, ou si l'on peut dire catégorielle, car l'orateur ne se détourne pas de son public et se contente de sélectionner tel ou tel groupe en son sein », cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 395.

⁶⁶ 933, 5–10.

⁶⁷ *Disc.* 19, 6, PG 35, 1040.

⁶⁸ Ed. A. Wenger, p. 603, 82 s.

⁶⁹ 622, 42–43, voir également ligne 52. Pour A. Cameron, *Christianity*, p. 148 *sq.*, la place du modèle féminin s'explique par la prise en compte d'une nouvelle audience

Nous verrons ainsi dans les deux derniers chapitres comment la prédication, adressée à tous, porte à la fois sur des vertus spécifiques, inspirées par tel ou tel aspect du martyre des Maccabées et sur des valeurs et des croyances communes attachées à leur combat.

féminine d'élite : « The experience of christian women, and their new prominent in our sources, especially from the later fourth century, are indicators both of the impact of the models presented in the Lives and of the openness of Christian culture to groups, of which women were one, outside the traditional elite ». Un personnage masculin peut de même inspirer une prédication destinée au sexe féminin. Dans son exhortation à imiter Barlaam, Chrysostome apostrophe les femmes : « Commun est le stade. L'armée du Christ n'est pas divisée selon la nature, mais il n'y a qu'un groupe. Même les femmes peuvent revêtir la cuirasse, porter le bouclier, et lancer les traits » (κοινὸν γάρ τὸ στάδιον· οὐδὲ διήρηται τὸ στρατόπεδον τοῦ Χριστοῦ διὰ τὴν φύσιν, ἀλλ᾽ εἰς ἔστιν ὁ σύλλογος· δύνανται καὶ γυναῖκες ἐνδύσασθαι θώρακα, καὶ ἀσπίδα προβαλέσθαι, καὶ βέλος ἀφεῖναι) (PG 50, 681).

CHAPITRE 2

ELOGE DES VERTUS

I. ELÉAZAR, LE « PÈRE SPIRITUEL »

Quasiment absent des trois homélies chrysostomienne de notre corpus, Eléazar¹ est une figure importante du *Discours 15* de Grégoire de Nazianze. Il y est décrit comme un vieillard sage, à la fois philosophe et prêtre, tel que l'a modelé 4 M à la suite de 2 M. Grégoire fait également de lui le père des enfants selon une invention propre, influencée cependant par le modèle de 4 M.

1. *Philosophe*

Dans les textes maccabéens, la vieillesse d'Eléazar est synonyme de sa grandeur morale, à tel point que 4 M en fait le type même du sage. Il existe pour ce livre une philosophie fondée sur la Loi qui se substitue à la philosophie traditionnelle grecque.² L'auteur fait des martyrs les porte-paroles de sa thèse au travers des discours qu'ils sont amenés à prononcer. La réponse d'Eléazar au discours dissuasif du tyran apparaît comme le manifeste d'un philosophe juif de culture grecque, auquel l'auteur ou son auditoire pouvaient eux-mêmes s'identifier. La joute oratoire qui s'installe entre eux au chapitre 5 prend la forme d'une controverse philosophique où le titre de philosophie vraie est refusé aux thèses de l'adversaire.³ Aux yeux du tyran, l'observance des interdits alimentaires juifs au péril de la vie est la preuve d'un manque de philosophie ou d'une philosophie faus-

¹ Dans le *Discours 15*, Éléazar est nommé tantôt sous sa forme hébraïque indéclinable, donnée toujours au nominatif-vocatif (913, 23 ; 924, 35 ; 925, 39 et 930, 14) tantôt sous sa forme hellénisée déclinable (921, 20 et 932, 34). 4 M utilise aussi les deux formes, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 58.

² Sur l'appropriation du mot *philosophia* par les auteurs du judaïsme hellénistique comme l'expression de la vie religieuse au moyen d'un terme de culture grecque, cf. A.-M. Malingrey, « *Philosophia* », étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris, 1961, pp. 69–98.

³ Cf. A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 93–96 et J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 275–278.

sée, la vraie philosophie étant celle de l'intérêt ($\varphi\imath\lambda\sigma\sigma\phi\epsilon\imath\pi$ τὴν τοῦ συμφέροντος ἀλήθειαν) (5, 6–11). La réponse d'Eléazar est une démonstration-réfutation. La Loi juive est proclamée comme la norme suprême (5, 16), dont découle la philosophie des juifs ($\eta\mu\omega\eta$ ἡ φιλοσοφία) qui, par le biais de la raison, commande à quatre vertus (5, 22–24). L'énoncé de ces vertus permet de reprendre les arguments du discours du tyran. A l'argument de folie opposé au fait de se refuser le plaisir de manger (5, 8),⁴ Eléazar répond que sa philosophie est une vie de conformité à la raison (5, 22–23), qui entraîne en tout premier lieu la σωφροσύνη, dominatrice des plaisirs et des désirs. La vertu de courage est replacée dans le cadre de l'allusion au martyre proche faite par Antiochus (5, 12), parce qu'elle permet d'affronter la douleur (5, 23). A l'argument d'injustice commis contre les dons de la nature par le fait de refuser une viande (5, 8), Eléazar oppose la pratique des deux dernières vertus, la justice et la piété (5, 24). Il se réapproprie l'idée de vie en harmonie avec la nature que revendiquait Antiochus⁵, en proclamant que les lois du Dieu créateur sont conformes à cette nature (25–26).⁶ Loi et philosophie sont dans sa bouche synonymes l'une de l'autre. Eléazar est ainsi pour 4 M « l'écho de la Loi et le philosophe de la vie divine ».⁷ Sa mort est la preuve de sa philosophie⁸ et apparaît comme la raison même de son attitude de fidélité à la Loi, Eléazar se devant d'avoir une fin conforme à l'ensemble de sa vie.⁹

Sans reprendre en détail ce portrait, Grégoire y fait néanmoins référence en précisant qu'Eléazar a les « cheveux blanchis et par la

⁴ La folie que représente le martyre aux yeux des Grecs est un thème qui revient à plusieurs reprises dans 4 M. C'est l'argument souvent opposé aux chrétiens, par exemple *Actes des Apôtres*, 26, 24 ; 17, 18, 32 (cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 106, n. 9, 11).

⁵ Il s'agit là d'un argument stoïcien, cf. J. W. van Henten, *Maccabean martyrs*, p. 278, n. 34.

¹ ⁶ A.-M. Malingrey, *Philosophia*, p. 95, remarque, d'après ce passage, comment la philosophie, dérivée de la Loi, peut être qualifiée de divine (*θεῖα*), cf. la leçon du verset 7, 9 des manuscrits S et R, leçon retenue par Rahlf, p. 1167.

⁷ 4 M 7, 7. Voir aussi 4 M 5, 34-35.

8 4 M 7, 9.

⁹ 4 M 6, 18–20. Cf. J. W. Van Henten, *Maccabean martyrs*, pp. 229–30. Cette idée était déjà esquissée dans 2 M 6, 23 où Eléazar présente sa décision de mourir comme le résultat d'un raisonnement noble (*λογισμὸς ἀστεῖος*). Cette mort en philosophe offre des rapprochements avec les philosophes grecs morts pour leurs idées (cf. U. Kellermann, *Aufgerstanden*, pp. 46–52) en particulier Socrate (cf. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, pp. 285 et 304; M. Hadas, *The Fourth Book*, pp. 101 et 116–117) ou Zénon d'Elée (cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 272).

vieillesse et par la prudence ».¹⁰ Si cette tournure semble directement empruntée à 2 M, qui dit qu'Eléazar fut digne de ses « cheveux blanchis dans le labeur et la grandeur d'âme » ($\tauῆς ἐπικτήτου καὶ ἐπιφανοῦς πολιάς$)¹¹, le choix de la vertu de prudence peut être directement imputé au vocabulaire philosophique qui caractérise 4 M,¹² la φρόνησις étant l'une des quatre vertus cardinales grecques dont la liste est donnée dans le traité.

2. *Prêtre et victime*

L'Eléazar du *Discours* 15 est également prêtre, détail qui suffirait à signer l'emprunt de Grégoire au *Traité sur la raison pieuse souveraine des passions*.¹³ 4 M spécifie en effet qu' Eléazar appartient à la race sacerdotale, idée qu'il semble tirer de la connaissance de la Loi qui lui est attribuée,¹⁴ conformément aux indications de 2 M, pour qui Eléazar était « un des premiers docteurs de la Loi, homme déjà avancé en âge et du plus noble extérieur ».¹⁵ La prêtrise d'Eléazar est solidement ancrée chez Grégoire qui la réaffirme dans le discours funèbre de Basile, au milieu de la liste d'exempla bibliques qui servent de comparaison à la grandeur de l'évêque de Césarée. Il rappelle « le combat des sept Maccabées, qui en compagnie d'un prêtre et d'une mère, furent parfaits dans le sang et dans toutes sortes de supplices ».¹⁶

La fonction sacerdotale entraîne, par un renversement, le thème de la victime expiatoire. Eléazar est un prêtre qui « autrefois sacrifiait et priait pour le peuple, [qui] maintenant s'offre lui-même à

¹⁰ 913, 24.

¹¹ 2 M 6, 23. Selon 2 M 6, 24, Eléazar a 90 ans.

¹² La juxtaposition et la répétition du mot avec le groupe de mots πολιὸς τὴν τρίχα, semble faire allusion à 4 M 5, 4.

¹³ 913, 24–27. J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus*, p. 30, avait relevé cet emprunt.

¹⁴ 4 M 5, 4 : τὸ γένος ἱερεύς, τὴν ἐπιστήμην νομικός.

¹⁵ 2 M 6, 18 : Ἐλεάζαρος τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων ἀνὴρ ἥδη προβεβηκὼς τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν πρόσωψιν τοῦ προσώπου κάλλιστος. Au côté du sens de simple secrétaire, le mot γραμματέος désigne, dans la littérature judéo-hellénistique, le scribe spécialisé dans la connaissance de la Loi, cf. L. Grabbe, *Judaism. From Cyrus to Hadrian*, Londres, 1994, pp. 488–491, F.-M. Abel, *Maccabées*, p. 366, n. 18 et J. W. van Hen ten, *Maccabean Martyrs*, pp. 227. Ce dernier auteur rapproche, p. 230, la présentation d'Eléazar de celle du docteur de la Loi de Sir 10, 5 : καὶ προσώπῳ γραμματέῳ ἐπιθήσει δόξαν αὐτοῦ.

¹⁶ τὴν τῶν ἐπτὰ Μακκαβαίων ἄρθρσιν σὺν ἱερεῖ καὶ μητρὶ τελειωθέντων ἐν αἴματι καὶ παντοίοις βασάνοις, *Disc.* 43, 75, SC 384, p. 293.

Dieu en sacrifice très parfait, victime expiatoire de tout le peuple ».¹⁷ La continuité de sa mort avec sa vie est établie autour de la notion de sacrifice pour le peuple, opéré en tant que sacrificateur dans le passé, en tant que victime sacrificielle au moment de sa mort. De prêtre, Eléazar devient victime en s'offrant en sacrifice. De plus, en accomplissant lui-même le rite de son propre sacrifice, il réalise la fusion du prêtre et de la victime, qui permet à Grégoire d'attribuer à sa mort une portée expiatoire. Il n'a pas « purifié Israël par des aspersions du dehors mais par son propre sang et [a] fait de sa fin un dernier mystère », précise Grégoire en épilogue,¹⁸ en écho aux *ultima verba* du vieillard dans 4 M, adressés à Dieu au moment de succomber : « Sois propice à notre nation, satisfait de ce châtiment que nous supportons pour eux. Fais que mon sang les purifie et reçois mon âme comme rançon de leur âme ».¹⁹ Cette prière, placée dans la bouche d'Eléazar, s'inspire probablement des derniers mots du plus jeune frère dans 2 M.²⁰

Mais si la notion de victime expiatoire est évidemment influencée par les textes maccabéens, Grégoire renouvelle le thème biblique par la citation néo-testamentaire de Rom. 12, 1 par laquelle saint Paul exhorte les fidèles à s'offrir en « victime vivante, sainte, agréable à Dieu » (θυσίαν ζῶσαν, ἀγίαν εὐάρεστον τῷ Θεῷ), qualificatifs qu'il reporte sur Eléazar.²¹

Cette mort a également une valeur exemplaire exprimée dans le *Discours* 15 par l'image du martyr décrit comme une « exhortation parlante aussi bien que silencieuse, φθεγγομένη καὶ σιωπώσα παραίνεσις ».²² Dans 2 M, Eléazar destine avec insistance l'exemple de sa mort à la jeunesse,²³ idée reprise par l'épitomiste en conclusion du récit de son martyre.²⁴ Dans 4 M, Eléazar ne veut pas laisser un

¹⁷ 913, 27–29. Cf. aussi 913, 33–34 : Son sacrifice surpassé tous les autres. Il est une «(victime) plus éclatante et plus pure que tout sacrifice de la Loi» (πάσης νομικῆς ιερουργίας λαμπροτέρων τε καὶ καθαρωτέρων).

¹⁸ 929, 15–17. Cf. *Heb* 9, 11–12.

¹⁹ 4 M 6, 28–29 : Ἰλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ περὶ αὐτῶν δίκῃ. Καθάρσιον αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν, cf. G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection*, p. 110, n. 75.

²⁰ 2 M 7, 37–38.

²¹ 913, 32–33. Cf. *Rom*, 12, 1.

²² 913, 30.

²³ 2 M 6, 24–25, 27–28 (ὑπόδειγμα γενναῖον).

²⁴ 2 M 6, 31 (ὑπόδειγμα γενναιότητος).

exemple d'impiété en mangeant des viandes interdites.²⁵ L'expression de « parénèse parlante et silencieuse » se retrouve dans l'œuvre de Grégoire à propos de Basile, déclaré lui-aussi φθεγγομένη καὶ σιωπώσα παρούνεσις lorsqu'il allait voir les lépreux et les embrassait, donnant l'exemple de la mise en pratique de sa propre philosophie.²⁶ L'image traduit à la fois l'exemplarité en paroles, mais aussi en actes, les actions étant elles aussi éloquentes, particulièrement celles des martyrs. Grégoire note de même que les martyrs de la persécution de Maximin ont été laissés vivants pour servir d'exemple aux autres : « stèles animées, proclamations muettes, ἔμπνοοι στῆλαι, σιγῶντα κηρύγματα.²⁷ La même image est employée par Jean Chrysostome, pour qui « la voix puissante des martyrs silencieux » résonne aux oreilles de ceux qui sont réunis pour leur fête.²⁸

3. *Père*

Enfin, Grégoire fait du vieillard l'initiateur-éditeur des enfants en joignant à cette fonction celle de père. L'image apparaît à la fin de l'éloge du vieillard, à la transition du martyre d'Eléazar et de celui des frères, ménagée par une maxime générale « attribuer au père les œuvres des enfants est des plus légitime et juste ».²⁹ Cette indication pourrait laisser croire que Grégoire considère Eléazar comme le père charnel des enfants. Cette transformation du personnage en père³⁰ a pu paraître curieuse à de nombreux commentateurs dans

²⁵ 4 M 6, 19. Pour J. W. Van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 211, le mot ὑπόδειγμα utilisé ici fait référence à une attitude exemplaire de piété (comme dans Sir. 44, 16) mais aussi de résistance culturelle identitaire.

²⁶ Disc. 43, 63, SC 384, pp. 264–265.

²⁷ Disc. 43, 5, *id.*, pp. 126–127.

²⁸ Jean Chrysostome, *Hom. sur les saints martyrs*, PG 50, 648, 23.

²⁹ 913, 34–36.

³⁰ La mention d'Eléazar comme père des Maccabées a eu une fortune dans la liturgie de Constantinople, probablement due au *Discours* 15. Le cardinal Rampolla, « Martyre et sépulture », p. 464, donne le texte de l'hymne VI du canon de saint André de Crète, diacre de l'Eglise de Constantinople :

Le père fut le premier à la peine, que les fils combattent tous et que la mère tressaille avec nous ! (προενήθλησε πατὴρ συναθλοῦσι καὶ νἱοὶ εὐφραινέσθω σὺν ὑμῖν καὶ ἡ μήτηρ).

A quoi l'Assemblée répond :

« Vous avez confondu les menaces du tyran, comme défenseurs de la Loi et en marchant sur les traces de votre père avec votre heureuse mère (τοῦ τυράννου τὰς ἀπειλὰς κατηχήσατε (sic) ᾧς τοῦ νόμου ὑπέρμαχοι καὶ τοῦ πατρὸς ἀκόλουθοι γενόμενοι σὺν μητρὶ εὑφρονί). » (Il faut probablement κατηχύνατε

la mesure où aucun des deux textes bibliques ne la suppose de près ou de loin.³¹ La confusion est entretenue dans le discours d'action de grâces de la Mère. Eléazar est glorifié par la mère des Maccabées comme leur père commun en même temps que les frères sont désignés comme les enfants du vieillard : « Je te rends grâce (...) à toi notre père Eléazar. »³² Pourtant, malgré l'emploi du mot *τέκνων* qui désigne la filiation de sang, Grégoire ne semble pas faire d'Eléazar le véritable père des frères puisque la mère ne le désigne pas comme son mari, mais également comme son père à elle. Le contexte semble indiquer que la paternité d'Eléazar ne serait qu'une parenté spirituelle et permet de lever l'ambiguïté de ces mentions. L'ensemble du discours fait généralement allusion à un rapport fondé sur l'éducation. Eléazar déclare que les sept enfants sont « les résultats de son éducation (*τὰ τῆς ἐαυτοῦ παιδείας ἀποτελέσματα*) ».³³ Dans la bouche des frères, Eléazar est l'initiateur avant d'être le père : « Nous sommes les initiés d'Eléazar dont tu connais le courage. Le père a combattu le premier, les enfants combattront à sa suite. Le prêtre s'en est allé, les victimes suivront », déclarent-ils à Antiochus.³⁴ Eléazar est celui qui « fut initié aux mystères célestes et leur initiateur » (*μνηθεὶς καὶ μνήσας τὰ ἐπουράνια*)³⁵. L'utilisation de ce vocabulaire de l'initiation, coutumier du langage des religions à mystères, indiquerait que le rapport entre le vieillard et les enfants est un rapport de maître à disciples. Cette idée est directement présente en 4 M 9, 6 où Eléazar est qualifié par les frères Maccabées de « vieillard notre maître » (*ὁ παιδευτὴς γέρων*).³⁶ Le contenu de l'enseignement est la loi mosaïque. Les enfants sont les « véritables disciples de la loi de Moïse » (*τοῦ Μωυσέως νόμου μαθητὰ γνήσιοι*),³⁷ ils invoquent la loi en lui donnant le nom d'institutrice (*παιδευτὰ νόμε*).³⁸ Or, Eléazar

à la place de *καησχήστε*). Le card. Rampolla signale aussi l'*Ἑξαποστειλάριον* peut-être d'un autre auteur : « Chantons les admirables Maccabées, fils d'Eléazar et de Salomona (*τοὺς θαυμαστοὺς ὑμνήσωμεν Μακκαβαίους Ἐλεαζάρου παῖδας καὶ Σαλομόνης*). »

³¹ Cf. J. Bernardi, *La prédication*, p. 101.

³² 925, 37–38.

³³ 913, 31–32.

³⁴ 921, 20–24. La figure du *parison* est ici utilisée : les éléments se correspondent au sein de deux *kola* successifs, cf. M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 110.

³⁵ 929, 14–15.

³⁶ 2 M, qui présente, comme nous l'avons vu, deux récits séparés de la mort d'Eléazar et des frères, n'établit pas un tel rapport entre le vieillard et les enfants.

³⁷ 916, 3–4.

³⁸ 925, 37 (cf. 4 M 5, 34 et 1, 17 et 2 M 7, 30).

est précisément ce docteur de la Loi que connaissent 2 M et 4 M, qui dispense son enseignement aux frères dans le *Discours* 15. En fin de compte, Eléazar est défini comme le père spirituel par excellence, ὁ πνευματικὸς πατήρ auquel peuvent se référer tous les membres de l'auditoire.³⁹

Selon toute apparence d'ordre spirituel, la paternité d'Eléazar offre également la possibilité d'une élaboration littéraire fondée sur l'exploitation du triangle biblique vieillard/enfants/mère, constitutif des Maccabées. Au parallélisme père/enfants répond celui de prêtre/victimes et d'initiateur/initiés. A l'image du père répondra bientôt l'image de la mère dont l'éloge est imminent. La paternité d'Eléazar permet ainsi à Grégoire de se rapprocher du topo de la famille où, par des éloges renversés et réciproques, les parents sont loués à cause des enfants et inversement.⁴⁰ De surcroît, en faisant de lui l'initiateur, il use d'un procédé d'amplification supplémentaire. Le personnage rassemble à la fois l'argument d'antériorité (il a été le premier à mourir) et l'argument de la cause, puisqu'il est celui qui a donné l'impulsion, en tant que maître et modèle.⁴¹

II. LES FRÈRES

Les frères sont traités comme un personnage collectif dans le *Discours* 15 : ils font l'objet d'un éloge collectif placé entre celui d'Eléazar et de la Mère dans une première partie de l'éloge, puis Grégoire leur attribue deux discours, également collectifs, calqués sur le procédé de 4 M qui prête aux frères un discours commun adressé au tyran et un discours d'exhortations mutuelles. Dans les deux œuvres bibliques, la succession des sept récits est bâtie sur un mode invariable d'exposition, où sont combinées descriptions des tortures et paroles des martyrs. Mais l'effet de répétition ainsi obtenu trouve une résonance encore plus grande dans 4 M que dans 2 M. Dans 2 M, la description des tortures, prédominante dans le récit des martyrs des premiers frères, cède progressivement le pas au topo des dernières paroles qui prend une ampleur croissante de frère en frère

³⁹ 932, 35.

⁴⁰ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 703.

⁴¹ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 705–706, qui donne de nombreux exemples de ce type d'arguments d'amplification.

pour s'achever dans le grand discours du septième fils⁴². En revanche, dans 4 M, la structure des sept récits révèle une volonté d'exposition des faits systématique. Chacun des récits suit un schéma similaire distribué en trois séquences – paroles prononcées avant le martyre, tortures, dernières paroles – visant à produire un effet cyclique. Dans le *Discours* 15, Grégoire rejette quant à lui le procédé consistant à répéter sept fois ce qui peut finalement apparaître comme une même histoire et choisit de ne traiter des frères que comme un tout. Leur éloge se porte à la fois sur leur noblesse en tant que juifs pieux et sur la sainteté collective dont leur groupe a fait preuve.

1. *Eloge de la judéité des Maccabées*

a. *Une εὐγένεια «historique»*

Les frères Maccabées sont tout au long des panégyriques caractérisés comme des êtres nobles.⁴³ En évoquant leur noblesse, Grégoire ne met pas en exergue la filiation, par laquelle se transmettent les qualités familiales, et qui est louée dans les éloges profanes au travers du *topos* de la « naissance », mais la noblesse spirituelle⁴⁴. C'est ainsi qu'il renvoie à 4 M pour tous les *topoi* relatifs à l'éducation et à la jeunesse des martyrs sur lesquels il ne souhaite pas insister.⁴⁵ Dans ce livre, le choix de la fidélité à Dieu et à la Torah que font les frères est le résultat d'une εὐγενῆ γνώμην.⁴⁶ Dans le *Discours* 15,

⁴² 2 M 7, 30–38.

⁴³ 913, 36 ; 912, 9 ; 917, 30–31.

⁴⁴ Philon d'Alexandrie dans le chapitre consacré à la noblesse du *De Virtutibus*, défend également l'idée que la noblesse n'est pas conférée par la naissance, mais par la vertu, et cite de nombreux personnages bibliques en illustration de cette thèse (éd. R. Arnaldez, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 26, Paris, 1962, pp. 135–159). Aristote, dans les *Fragments sur la noblesse*, témoigne des discussions anciennes sur les définitions divergentes de la noblesse (in *Aristote, De la Richesse, de la Prière, de la Noblesse, Du plaisir de l'éducation. Fragments et témoignages*, éd. P.-M. Schuhl, Paris, 1968, pp. 81–98).

⁴⁵ 913, 10–15.

⁴⁶ 4 M 9, 27. L'éloge de leur noblesse est de manière générale un fait récurrent de 2 M et 4 M. Le portrait d'Eléazar dans 4 M montre la variété d'emploi de la notion. Le vieillard est « généreux et noble » (μεγαλόφρων καὶ εὐγενής) (4 M 6, 5), c'est un « noble athlète » (γενναῖος ἀθλητὴς) (4 M 6, 10), « un homme saint (ἱερός ἄντρος) mort noblement (εὐγενῶς) sous les tortures » (4 M 6, 30). Les mots γενναῖος/γενναῖος (avec κολός) (2 M 6, 28, 31 ; 7, 11, 21/4 M 7, 8 ; 8, 3 ; 9, 13 ; 10, 3 ; 11, 12 ; 15, 24, 30, 32 ; 16, 16 ; 17, 3–4, 24), εὐγενής (4 M 9, 13 ; 10, 3, 5), εὐγενῶς (4 M 6, 22, 30 ; 9, 22 ; 12, 14 ; 13, 11) reviennent régulièrement qualifier l'attitude exemplaire des martyrs, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 211 et 226 et D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 47 et 52–56.

la noblesse est conférée par la vertu, qui recouvre tout le domaine de la vie morale. Grégoire souligne combien les frères sont parvenus « à un tel degré de vertu et de gloire » (*τοσοῦτοι τὴν ἀρετὴν εἰς τοσοῦτον ἀρετῆς τε καὶ δόξης προεληλύθασιν*).⁴⁷ La Mère loue l'ensemble de ses fils « qui se sont honorés par une même vertu » (*τοῖς ὁμοιμοῖς τὴν ἀρετήν*).⁴⁸

Leur noblesse est également le résultat du choix de leurs actions.⁴⁹ Leur mort héroïque est envisagée comme un acte de supériorité qui la consacre.⁵⁰ Par ces choix vertueux, les frères et la mère montrent en effet une supériorité aristocratique qui se révèle dans la maîtrise du corps et le mépris du monde terrestre présenté comme périssable.⁵¹ En les exhortant à sauver leur vie, le tyran s'attire un manifeste de mépris des choses de ce monde :

Cesse donc de nous promettre de maigres biens sans aucune valeur. Car nous ne tirerons pas d'honneur de l'indignité, et nous ne tirerons pas de gain du périssable. Nous ne ferons pas un marché aussi misérable.⁵²

⁴⁷ 913, 12. Voir aussi 912, 8.

⁴⁸ 929, 5.

⁴⁹ Chrysostome conclut de même la courte évocation des sept frères par un éloge de leur parenté, définie comme une parenté dans l'action bien plus qu'une parenté de naissance : « Car la fraternité les unit dans les luttes, et la parenté dans les hauts faits. Or dans cette parenté de hauts faits, il n'est ni première ni seconde place », 623, 52–624, 4–5, cf. aussi 624, 46–4. On retrouve ici la propension de Chrysostome à privilégier la parenté spirituelle par rapport à la parenté charnelle, ce qu'il expose notamment dans le développement sur la vraie maternité, définie non pas comme celle de l'enfantement, mais de l'éducation, cf. *infra*, pp. 244–247.

⁵⁰ 924, 18–23. De même, le désir de la mère de voir mourir ses enfants est qualifié de « don admirable et plein de grandeur d'âme » (*ῷ θαυμασίας ἐπιδόσεως καὶ μεγαλοψύχουν*), 916, 30. Ce thème est présent chez Cyprien (*Ep.* 39, 3) pour qui il y a une aristocratie du martyre qui tient ses lettres de noblesse de ses ancêtres bibliques, cf. S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques », p. 323, n. 28 et « La Passion des frères Maccabées », pp. 203–204. Aristote, *Rhet.*, I, 9, 1366 b 35–38, affirme : « Sont beaux ou encore objets de préférence les actes qu'on ne fait pas en vue de soi ; sont absolument bons ceux qu'on accomplit pour la patrie, au mépris de son intérêt ».

⁵¹ A cette vie sans valeur, s'oppose un au-delà décrit comme une « vie impérissable », un « monde plus élevé et plus stable », 920, 27–30. On retrouve chez Chrysostome la même attente dans un autre monde précieux parce que stable, exprimée par la Mère au moment de rejoindre ses fils dans la mort : « Mais parce qu'elle les avait déposés dans le ciel comme dans un trésor inviolable et les avait envoyés en haut vers des couronnes et des biens immuables, elle s'élance avec confiance et un grand bonheur », 622, 29–35. Cf. *Mt* 6, 19–21. L'idée que, dans la mort, le définitif est substitué au provisoire et l'impérissable au périssable est exprimée dans l'œuvre de Jean au travers de l'image de l'acier, du trésor, du gain, du couronnement, et du port que le marin a rejoint en toute sûreté, cf. Fr. X. Druet, *Langage*, pp. 47, 127–130, 227–231, 242–243.

⁵² 920, 39–41.

La gloire elle-même ne saurait être recherchée. Au nom de leurs valeurs, les martyrs ne revendiquent « qu'une seule gloire, le mépris de toute gloire ».⁵³ Tandis que la vie est dépourvue de prix,⁵⁴ la mort est envisagée positivement par un raisonnement rationnel, où la volonté de se démarquer du commun domine :

Eh ! quoi, si nous ne mourons pas maintenant, ne mourrons-nous pas du tout ? Ne paierons-nous pas la dette que nous avons contractée en naissant ? Faisons notre honneur de la nécessité, réfléchissons à la dissolution de la vie, faisons du sort commun un exploit particulier,achetons la vie par la mort. Que nul d'entre nous ne se montre attaché à la vie ou dépourvu de courage !⁵⁵

En raison de ce courage supérieur, les frères sont déclarés par Grégoire « bien supérieurs au temps d'Antiochus » ($\tauῶν Ἀντιόχου καὶ ρων ὑψηλότεροι$)⁵⁶. La Mère s'adresse à eux comme à ses $\alphaριστεῖς$.⁵⁷ Cette mère s'est elle-même distinguée des mères de chair par une attitude anti-conventionnelle devant la mort.⁵⁸ Par opposition à elle, les mères communes se lamentant sur des enfants morts de mort commune sont dites $\alphaγεννεῖς$.⁵⁹

Par le lien de la parenté, la noblesse touche les fils, mais donc aussi la mère. Grégoire célèbre les « enfants généreux et magnanimes, nobles rejettors d'une noble mère ($\gammaενναῖοι καὶ μεγαλόψυχοι, μητρὸς εὐγενοῦς εὐγενὴ βλαστήματα$) »⁶⁰, formule qu'il n'hésite pas à

⁵³ 920, 16–17.

⁵⁴ Cette affirmation n'empêche pas les Maccabées de se livrer à une vision positive des réalités de cette terre. Ils mettent en balance la beauté des deux mondes, le monde doux et grand du peuple juif, c'est-à-dire le monde terrestre et historique, et le monde à venir, plus grand encore, pour lequel ils sont prêts à renoncer au premier (920, 21–29).

⁵⁵ 924, 18–23.

⁵⁶ 916, 3.

⁵⁷ 925, 22.

⁵⁸ 928, 11–18.

⁵⁹ 928, 16. Il est intéressant de noter que Praxithéa qui a offert sa fille pour le salut d'Athènes, méprise les femmes qui pleurent sur leurs fils partant à la guerre : « Les larmes des mères qui font escorte à leur fils au moment où ils partent pour le combat, ont souvent amollî leur courage. Je hais les femmes qui ont préféré pour eux la vie à l'honneur et leur ont donné de lâches conseils », *in* Lycurgue, *Contre Léocrate*, 100, vv. 30–34, éd.-trad F. Durrbach, p. 161. En ne cherchant pas à soustraire leurs enfants à la mort, Praxithéa et la mère des Maccabées ont des raisonnements similaires. La première a choisi pour sa fille la gloire, cette valeur grecque qui permet de survivre dans la mémoire des hommes, tandis que la seconde a choisi pour ses fils la vie éternelle.

⁶⁰ 913, 36–916, 1.

répéter,⁶¹ et joue de la noblesse réciproque des uns et des autres pour lier structurellement les éloges partiels des différents personnages. On peut reconnaître, dans la présence de la mère, le *topos* des ancêtres, qui forme dans les éloges une subdivision du *topos* de la naissance.⁶² Mais ce *topos* est particulièrement présent dans l'évocation de la filiation historique des frères, qui vient remplacer la filiation de sang louée dans les éloges profanes. Les frères sont intégrés à un tableau de l'histoire juive considérée depuis son origine – les prophètes et patriarches – et jusqu'à son aboutissement – la Jérusalem céleste.⁶³ Dans leurs réponses au tyran, ils se réfèrent à une série d'événements bibliques dont ils se disent les héritiers. Cette liste débute par l'évocation des faits extraordinaires survenus pendant l'Exode, cités à l'identique dans l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* de Jean Chrysostome⁶⁴. Grégoire lui adjoint les miracles survenus lors des martyres de Daniel et des Trois enfants dans la fournaise.⁶⁵

Au côté du souvenir de ces événements bibliques, figure celui des prophètes et des patriarches, amis auprès desquels les frères ont recueilli l'exemple⁶⁶ de la piété. C'est une véritable parenté conférée par la noblesse qui en ressort :

Nos parents sont ceux qu'anime un même souffle, et qui ont été engendrés selon la vertu. Nos amis sont les prophètes et les patriarches, auprès desquels nous trouvons un exemple de piété. Et nos camarades sont ceux qui bravent les dangers avec nous aujourd'hui et qui sont nos contemporains par l'endurance.⁶⁷

⁶¹ 912, 9 ; 917, 30–31.

⁶² Cf. M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 276, qui met en parallèle Eléazar et la Mère.

⁶³ 920, 29–34, cf. 4 M 9, 2.

⁶⁴ 526, 32. Voir aussi Grégoire de Nazianze, *Disc.* 4, 19.

⁶⁵ 921, 14–19. Les exemples sont les suivants : la colonne qui conduit les Hébreux à travers le désert (*Ex* 13, 21), la mer qui s'écarte (*Ex* 14, 15–31), le Jourdain qui s'arrête (*Jos* 3, 16), le soleil (*Jos* 10, 13), la Manne (*Ex* 16, 4–15), l'élévation des mains (*Ex* 14, 27 *sq.*), les bêtes vaincues (*Dan* 14, 31, *sq.* ; 3, 24 *sq.* et 6). L'association de ces exempla est courante dans l'hagiographie, où elle renvoie à une situation de détresse dans laquelle Dieu intervient, cf. M. Van Uytfanghe, *Stylisation biblique*, p. 22 qui renvoie à A. Gélin, « Comment le Peuple d'Israël lisait l'Ancien Testament », *L'Ancien Testament et les Chrétiens*, Paris, 1951, pp. 119–121. Dans la *Passion de Montanus et Lucius* 7, 8 (éd. Musurillo, p. 220), la vision consolatrice qu'envoie Dieu aux emprisonnés est la réalisation du *Ps* 50 (49) 15 : « Sed qui dixit : Invoca me in die pressuræ, et eximam te, et clarificabis me, ad clarificationem sui flexus, post preces ad se habitas commemoratus est nostri, prius miserationis suaæ denuntians munus ».

⁶⁶ 920, 32. L'édition de Migne donne τύλος, là où τύπος semble s'imposer.

⁶⁷ 920, 32–35.

4 M relie également le martyre des sept frères aux exemples anciens : Les patriarches sont les hommes pieux qui ont combattu les passions de la chair par leur foi en Dieu⁶⁸, ils sont ceux qui accueilleront les martyrs dans la félicité céleste. « Après que nous aurons ainsi souffert, nous serons reçus par Abraham, Isaac et Jacob, et tous les pères nous loueront », déclarent les frères dans le *Traité*.⁶⁹ La Mère de 4 M allègue de même des exemples bibliques pour célébrer le martyre de ses fils.⁷⁰ Ses derniers mots sont pour nommer ses fils « enfants de l'Abrahamide » (*παῖδες τῆς Ἀβραμίτιδος*)⁷¹ ou « fils d'Abraham (οἱ δὲ Αβραμιαῖοι παῖδες) » qui en tant que tels ont rejoint le lieu où séjournent leurs pères⁷². Leur fidélité à la Loi mosaïque⁷³ et la connaissance de l'histoire juive remplie d'épisodes et de prières bibliques de référence,⁷⁴ que leur enseignait leur père, disparu avant l'époque du martyre, font également d'eux les dignes héritiers de leur peuple.

Les frères du *Discours* 15 consacrent également un éloge à leur patrie, ce qui peut apparaître comme un développement supplémentaire du *topos* de la naissance :

Ce monde-ci est doux pourtant, et le sol des aïeux, les amis, la famille, les camarades, et ce Temple au nom grand et célèbre, les fêtes ancestrales, et les mystères, et tout ce par quoi nous semblons différer des autres hommes.⁷⁵

Cet éloge trouve son point culminant dans l'évocation de Jérusalem où Grégoire situe le martyre des Maccabées. La ville est exaltée comme la ville nourricière, celle de l'ensevelissement et de la perpétuation de la mémoire des héros morts pour elle. Les frères apostrophent la ville sainte en tant que patrie destinée à recevoir leurs corps. « Jérusalem, ensevelis magnifiquement tes morts », déclarent-ils en formant le vœu que leur martyre y sera célèbre et leur tombe

⁶⁸ 4 M 7, 19.

⁶⁹ 4 M 13, 17. Cf. aussi 5, 37 ; 16, 25 ; 17, 6.

⁷⁰ 4 M 16, 20–21.

⁷¹ 4 M 18, 20.

⁷² 4 M 18, 23.

⁷³ 4 M 9, 2. L'exemple de Moïse est présent en 4 M 2, 17–18 comme exemple de maîtrise des passions, lui qui a dominé sa colère contre Dathan et Abiron (*Nombres*, 16).

⁷⁴ 4 M 18, 9–17. Sur l'intégration des Maccabées à l'histoire de l'état juif tel que le conçoit 2 M, voir J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 190–210.

⁷⁵ 920, 21–26. Cette évocation lyrique de la patrie est absente de 4 M.

montrée en mémorial.⁷⁶ La localisation de l'histoire à Jérusalem, sur laquelle le chapitre 7 de 2 M reste muet, repose probablement sur les indications de 4 M 4, 21–26 par lesquelles l'auteur évoque l'expédition punitive d'Antiochus contre les Hiérosolymites, description qui précède l'évocation du martyre des Maccabées, selon l'ordre des événements exposés dans 2 M.⁷⁷

b. *La victoire de la piété*

— *Fidélité à la Loi* Dépositaires de la Loi, les Maccabées sont prêts à mourir pour elle. C'est ainsi que dès l'exorde du *Discours* 15, le premier motif de sainteté attribué aux Maccabées est d'avoir pratiqué « l'endurance pour les institutions de leurs pères »⁷⁸, dont les frères sont les gardiens scrupuleux,⁷⁹ le martyre étant à nouveau affirmé comme un combat mené pour les « institutions ancestrales » dans le discours d'exhortations mutuelles que s'adressent les frères. En évoquant ces *πάτρια*, Grégoire fait directement allusion à la raison de la mort des Maccabées telle que l'exposent les deux récits bibliques et replace ainsi la mort des martyrs dans leur contexte historique d'origine.⁸⁰ Pour 4 M, l'état juif est présenté comme une théocratie dans laquelle les lois sont dites saintes, mais également ancestrales,⁸¹ notion que traduit l'expression *πάτριοι νόμοι*,⁸² de même que dans

⁷⁶ 924, 36–38.

⁷⁷ Voir également 4 M 18, 5 où sont évoqués la défaite d'Antiochus et son départ pour la Perse. En dehors de ces deux allusions à la persécution d'Antiochus contre Jérusalem, l'auteur de 4 M ne donne aucune existence à la ville sainte et au Temple à la différence de 2 M, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 190–191 et 269. Ces allusions à Jérusalem, qui suivent la chronologie de 2 M, n'indiquent pas pour autant que l'auteur de 4 M situe le martyre des Maccabées dans cette ville, cf. A. Dupont-Sommer, p. 71 et n. 1, p. 104.

⁷⁸ 912, 4.

⁷⁹ 916, 3. Voir aussi 924, 16.

⁸⁰ 2 M 6, 28 ; 7, 2 ; 7, 9 ; 7, 11 ; 7, 23–24/4 M 4, 23 ; 5, 16 et 33–34 ; 6, 21, 27, 30 ; 7, 7–8 ; 9, 2, 15 ; 11, 12, 27 ; 13, 9, 12–13 ; 15, 9, 29 ; 16, 16 ; 17, 16. Cette Loi est qualifiée de « divine », voir supra, p. 173, n. 108. Cf. B. Renaud « La Loi et les lois dans les Livres des Maccabées », *Revue biblique* 68, 1961, pp. 39–67. Voir aussi P. L. Reditt, « The Concept of Nomos », pp. 249–270, qui étudie le lien entre le concept de loi (qui désigne selon lui le Pentateuque) et les concepts philosophiques grecs dans le traité tels *physis* et *logismos* (la loi est naturelle et obéit à la raison) et P. von Gemünden, « La culture des passions », pp. 335–348, qui étudie en particulier le rôle de la loi dans 4 M, chez Philon et saint Paul.

⁸¹ 4 M 4, 23 ; 5, 33 ; 16, 16. Cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 133–135.

⁸² J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 188–90 et 200–204.

2 M l'adjectif *πάτριος* désigne le mode de vie juif, aussi bien religieux que culturel⁸³.

C'est ainsi que Grégoire place la Loi juive au centre de la foi des frères Maccahées. Ils sont guidés par « une seule assurance : l'observance des commandements, la conservation intacte de la Loi qui fait [leur] rempart ».⁸⁴ Le respect de la Loi est particulièrement marqué par l'observation de l'interdit alimentaire. Les frères proclament qu'ils ne mangeront pas de viandes impures (οὐ μιαροφαγήσομεν), ce qui renvoie à l'origine de leur martyre tel que le rapportent 2 M et 4 M,⁸⁵ mettant ainsi leur vie en péril⁸⁶. Leur attachement à la Loi est également proclamé dans une profession de foi en un seul Dieu, où est affirmée leur fidélité à Moïse, le législateur, et à ses commandements.⁸⁷ Cette profession de foi en un seul législateur exclut toute possibilité d'un autre système législatif, à commencer par le nouvel ordre imposé par Antiochus. La victoire de leur système sur le gouvernement grec est annoncée au roi : « Tu révéras nos lois plus vite que nous ne céderons aux tiennes », prétendent-ils,⁸⁸ le tyran ayant lui-même conscience de livrer un combat contre cette Loi.⁸⁹

– *Conception expiatoire de leur mort* Les frères deviennent partie prenante de cette Histoire sainte à laquelle ils sont amenés à participer par le martyre. Grégoire interprète ainsi leur mort comme l'événement central qui a permis la défaite du tyran. Le martyre des frères a pu avoir un effet collectif, et donc une valeur expiatoire, dans la mesure où elle a entraîné la fin de la persécution.⁹⁰ Les frères ont conscience

⁸³ J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 195–196. Voir également son étude des notions de *πατρίς* et de *πολιτεία*, *id.*, pp. 196–199. Pour E. Will-Cl. Orrieux, *Ioudaïsme*, pp. 120–128, les *patrioi nomoi* de 2 M concernent tous les usages juifs, consignés ou non dans la Torah, le débat entre hellénistes et orthodoxes ne portant pas sur la question religieuse, mais sur les mœurs, le *bios judaikos*, à savoir sur la légalité de l'ouverture au monde grec, cf. *supra*, p. 42, n. 14.

⁸⁴ 920, 15–16.

⁸⁵ 921, 36.

⁸⁶ 916, 12, cf. 4 M 18, 10.

⁸⁷ 920, 11–15 : « Il n'est aussi qu'un seul législateur, Moïse, que nous ne trahissons ni n'outragerons, nous le jurons par les dangers que cet homme a bravés pour la vertu et par ses nombreux miracles, fussions-nous menacés par un autre Antiochus ». Cf. 4 M 9, 1–2 : « Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les commandements de nos pères. En effet, nous devrions rougir devant nos aïeux si, pour que nous obéissions à la Loi, Moïse ne nous servait pas aussi de conseiller ».

⁸⁸ 921, 36–37.

⁸⁹ 921, 4–9.

⁹⁰ Ce qui serait exactement le rôle des récits martyriaux dans 2 et 4 M d'après

d'être des victimes sacrificielles. Dans leur discours de résistance, faisant allusion à Eléazar, ils proclament : « Le prêtre s'en est allé, les victimes suivront ».⁹¹ La mère déclare ses fils des « victimes parfaites » (τελείοις θύμασιν).⁹² A la faveur de la comparaison de la Mère avec Abraham, les fils sont qualifiés de « victimes pleines d'ardeur pour l'immolation, holocaustes raisonnables, victimes empressées » (τοῖς θύμασι προθύμοις εἰς σφαγήν, ὄλοκαυτόμασι λογικοῖς, ιερείοις ἐπειγομένοις).⁹³ La référence à Isaac, connu pour sa participation volontaire au sacrifice de son père, est ici sous-jacente.⁹⁴ Dans leur discours d'exhortations mutuelles, les frères associent à cette notion de sacrifice l'idée que la fin de la persécution passera par eux.⁹⁵ Le thème est plus largement exposé dans l'épilogue qui leur est consacré : les Maccabées ont cristallisé la lutte générale des Hébreux, vainqueurs au nom de tout un peuple persécuté⁹⁶ et vecteurs de la défaite du tyran.⁹⁷ C'est une image homérique qui vient exprimer toute l'importance de l'enjeu : le jour de leur martyre, la victoire de la Loi se trouvait sur le « tranchant du rasoir », expression symbolisant l'incertitude de l'issue du combat,⁹⁸ le destin du peuple juif se jouant ce jour-là.

— *La défaite d'Antiochus IV* Parallèlement à la description de la victoire des martyrs, Grégoire s'attache à évoquer dans le détail la défaite d'Antiochus IV. Dans le traité, le tyran est à la fois « impur, ennemi de la Justice céleste, cœur cruel » (μιαρώτατε καὶ τῆς οὐρανίου δίκης ἐχθρὲ καὶ ὠμόφρον)⁹⁹, « ennemi de la vertu et ennemi des hommes » (μισάρετε καὶ μισάνθρωπε),¹⁰⁰ « impie » (ἀσεβής)¹⁰¹, « sacrilège »

J. W. van Henen, *Maccabean Martyrs*. Jean Chrysostome, *Hom. contre les Juifs* 5, 7, attribue les mêmes vertus à la persécution d'Antiochus telle qu'elle est présentée dans le livre de Daniel (11, 35 ; 12, 10) : « Dieu a permis les disgrâces pour purifier les Juifs fidèles et montrer ceux d'entre eux dont la vertu était éprouvée » (PG 48, 894, 61 s.).

⁹¹ 921, 23–24.

⁹² 928, 10–11, cf. 2 M 7, 37–38.

⁹³ 916, 38–40.

⁹⁴ 4 M cite l'exemple d'Isaac et celui des Enfants dans la Fournaise comme exemples de sacrifice volontaire, voir *infra*, pp. 221–225.

⁹⁵ 924, 23–26.

⁹⁶ 925, 4–7.

⁹⁷ 929, 32–36.

⁹⁸ 932, 19–24.

⁹⁹ 4 M 9, 15.

¹⁰⁰ 4 M 11, 4.

¹⁰¹ 4 M 9, 32 ; 10, 11 ; 12, 11.

(ἀνόστε),¹⁰² « buveur de sang et assassin » (αίμοβόρος καὶ φονώδης).¹⁰³ Son discours est changeant. Sa tactique est la diversification des pièges et des attaques. Quittant le ton de la menace, il tente à plusieurs moments d'amadouer les martyrs pour les faire apostasier.¹⁰⁴

Le portrait qu'en dresse le *Discours* 15, sans être aussi riche, ne manque pas de souligner la perversité du tyran. Antiochus y est à plusieurs reprises nommément désigné.¹⁰⁵ Il est « orgueilleux » (ὑπερήφανε)¹⁰⁶, « enflammé par la perversité » (φλεγμαίνων τῇ πονηρίᾳ)¹⁰⁷. Comme Antiochus dans 4 M, sa rouerie se mesure à ses changements de tactique : ses paroles étaient « changeantes selon qu'il usait d'insultes, de menaces ou de flatteries ».¹⁰⁸ Les martyrs en appellent à sa capacité d'imagination en l'incitant à inventer de nouvelles tortures.¹⁰⁹ Les frères annoncent au travers de la défaite du tyran un véritable renversement des forces. Ils consacrent une grande partie de leur premier discours à menacer le tyran du feu éternel, lui qui est défait par leur victoire magistrale.¹¹⁰ Leur victoire est un sujet de

¹⁰² 4 M 12, 11.

¹⁰³ 4 M 10, 17.

¹⁰⁴ 4 M 5, 6–13 ; 12, 2–6, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 106, n. 12 et V. Saxer, « Leçons bibliques », pp. 205–207. Ce portrait a influencé l'ensemble de la littérature martyriale, cf. J. W. H. Van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 258, D. A. deSilva, « The Noble Contest », p. 48, S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques », p. 317, D. Seeley, *The Noble Death*, pp. 91–108, M. Van Uythfanghe, *Stylisation biblique*, pp. 102–111.

¹⁰⁵ 916, 3 ; 932, 24. Il est désigné par τυράννος, διώκτης, βασανιστής. Le nom d'Antiochus, par métonymie, désigne aussi l'espèce tyran en général, οὐδεὶς Ἀντίοχος (920, 14), τὸν καθ ἡμέραν Ἀντίοχος (932, 42).

¹⁰⁶ 921, 24.

¹⁰⁷ 924, 32.

¹⁰⁸ 917, 19–20. Il est « menaçant » (ἀπειλῶν) 917, 9 et 921, 1. Le tyran est tentateur et séducteur comme le démon (1 Par 21, 1 ; Job 1 et 2 ; Mt 4, 3 ; Rom 16, 17–20 ; 1 Cor 7, 5 ; 2 Cor 11, 3–15, 1 Thess 3, 5), cf. M. van Uythfanghe, *Stylisation biblique*, p. 102.

¹⁰⁹ 921, 23–24. Ils cherchent à exciter le tyran (924, 10). Chez Eusèbe, le gouverneur Urbain est lui-même un « terrible inventeur de tourments et fabricant de nouvelles méthodes ... il imaginait ... des châtiments dont on n'avait jamais entendu parler ... », (δεινὸς ἐπινοητὴς τις ὁν κακίας καὶ τῶν ... ἐπιχειρημάτων καινουργός τὰς μηδ' ἀκούσθείσας πάποτε ... ἐπενόει τιμωρίας), *Les martyrs de Palestine*, VII, 4 (SC 55, p. 142).

¹¹⁰ 921, 1–13. L'imprécaction contre le tyran est habituelle dans les Actes des Martyrs. Pour S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques », p. 317, elle est directement influencée par 4 M. Il s'agit également d'un thème paulinien, cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 90. Polycarpe annonce son malheur futur au persécuteur par ces mots : « Tu me menaces d'un feu qui brûle une heure puis s'éteint. Connais-tu le feu de la justice à venir ? Sais-tu le châtiment qui dévore les impies ? », *M. Pol.* 11, 2. Pour ce thème dans les *Acta*, cf. W. Rordorf, « L'espérance », pp. 446–447.

crainte et de saisissement ($\phi\betao\varsigma \ kai\ \kappa\tau\acute{a}\pi\lambda\eta\xi\varsigma$)¹¹¹ pour ceux qui les ont torturés de même que dans 4 M, les bourreaux cèdent à l'admiration devant leur courage.¹¹² Le tyran, couvert de honte, reconnaît la supériorité de l'adversaire¹¹³ et se voit contraint de l'admirer.¹¹⁴

Au moment de sa défaite, vaincu par la persévérance des martyrs, le roi se souvient de la figure de son père Séleucus, homme pacifique et magnanime auquel il rend hommage tout en maudissant sa propre alliance avec Simon.¹¹⁵ Ce passage est manifestement inspiré par la chronologie des faits de 2 M 3 et 4 M 3, 20 – 4, 26 qui relate successivement la paix que connut le peuple juif sous Séleucus et le désastre que provoqua la soudaine trahison de Simon, administrateur du sanctuaire, coupable d'avoir dénoncé au pouvoir grec de prétendues richesses illicites détenues par le Temple. Mais Grégoire apparaît comme essentiellement tributaire du récit de 4 M. Cette dette éclate dans l'erreur historique qu'il partage avec le traité sur la paternité d'Antiochus IV, attribuée à Séleucus Nicanor.¹¹⁶ 4 M établit une confusion entre ce dernier personnage, général d'Alexandre et fondateur de la dynastie séleucide, et Séleucus IV Philopator, son sixième successeur, frère d'Antiochus IV et son prédecesseur sur le trône, ce qui peut expliquer l'erreur de filiation.

Le court portrait de Séleucus que fait à cette occasion Grégoire semble confirmer qu'il s'inspire de 4 M. Le roi est loué pour « l'honneur qu'il rendit au peuple et sa générosité envers le temple ». L'entente exemplaire qui régnait entre les habitants de la ville sainte et le roi est relatée par 2 M 3, 1–3 et 4 M 3, 20. Mais si les deux textes

¹¹¹ 925, 4–5.

¹¹² Le tyran s'incline (4 M 17, 23), de même que les bourreaux (6, 11 ; 9, 26 ; 17, 17). Pour J. J. Collins, *Between Athens*, p. 190, il s'agit d'un trait de pure fiction, les véritables sentiments du persécuteur devant plutôt être recherchés ailleurs, par exemple dans la qualification de folie donnée au martyre (8, 5 ; 10, 13 ; 12, 3), cf. D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 49–50. L'admiration gagnée par les victimes est en réalité un *topos* récurrent de la littérature martyrologique : 4 M 1, 11 ; 6, 11, 13 ; 9, 26 ; 17, 23 ; Josèphe, *GJ*, 7, 419 ; *Mc* 15, 39, *Lc* 23, 39–43 ; *Mart. Pol.* 12, 1 ; *Pass. Pert.* 9, 1. Dans une des versions du martyre de R. Hanina ben Teradjon, l'un des bourreaux décide de mourir en solidarité avec le martyr, et de ce fait participe au salut promis à la victime (*Kalla* 18 c ; b. *Abod. Zar.* 18a, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 274–275).

¹¹³ 929, 30–37.

¹¹⁴ 932, 24–25.

¹¹⁵ 932, 27–32.

¹¹⁶ 4 M 4, 15.

mentionnent la largesse du roi envers le service du Temple, détail que reproduit fidèlement le *Discours* 15, la précision de « l'honneur rendu au peuple » par le roi fait sans doute spécifiquement référence à l'entente politique décrite dans 4 M. D'après ce texte, les juifs avaient pu vivre en paix dans le respect de leurs institutions (*εὐομία*)¹¹⁷, Séleucus ayant jugé bon de leur accorder la *πολιτία*, le droit de cité.¹¹⁸

La lecture de 4 M est cependant très approximative et révèle probablement que Grégoire compose son discours sans avoir le livre sous les yeux. On le voit dans l'utilisation erronée du personnage de Simon, auquel Grégoire attribue une alliance avec Antiochus, ce qui n'est dit ni dans 2 M ni dans 4 M.¹¹⁹ L'épisode maccabéen de la trahison de Simon (4 M 4, 1–7, correspondant au récit de 2 M 3, 4 sq.) n'eut en effet pas lieu sous le règne d'Antiochus mais de Séleucus. Par ailleurs, ce n'est pas le roi, mais son ministre Apollonius que Simon guida alors vers Jérusalem pour lui faire constater le détournement d'argent (4 M 4, 5). Il n'est pas à exclure que la confusion de Grégoire soit entretenue par le souvenir d'un autre épisode, celui-là absent de 4 M, et relaté par 2 M 4, 1–22. Selon ce passage, Ménélas, frère du même Simon, devenu grand-prêtre à son tour et appartenant au parti helléniste juif favorable aux Séleucides, introduisit Antiochus dans le Temple, servant de complice à la profanation du sanctuaire (cf. 2 M 5, 15). Le qualificatif de guide (*όδηγός*) qui lui est donné pourrait alors correspondre à celui de *τὸν ἐποχαγόντα* donné à Simon par Antiochus dans le *Discours* 15, maudit pour l'« avoir fait venir ».¹²⁰

Grégoire apparaît en réalité moins soucieux de fournir des renseignements historiques précis, que de donner une coloration héroïque au discours, basée sur une exaltation de l'Histoire juive. Les martyrs sont à la fois les héros particuliers de la persécution grecque, autour desquels la lutte s'est cristallisée, et des membres de la grande histoire sainte. Ils sont les héros de la persécution d'Antiochus, dans la mesure où leur martyre a apporté la victoire à la Judée.

¹¹⁷ Pour une étude de ce mot, voir J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 259–261.

¹¹⁸ 4 M 3, 20.

¹¹⁹ 932, 28–30.

¹²⁰ Sur les traîtres ayant fait alliance avec Antiochus dans 4 M, cf. D. A. deSilva, « The Noble Contest », p. 48.

Elogieux envers l'origine juive des Maccabées, intéressé par le matériau historique que lui fournissent les textes-sources, Grégoire se distingue sur ce plan d'un Chrysostome, muet, comme nous l'avons vu, sur la judéité des Maccabées dans les panégyriques antiochiens, essentiellement attaché, dans *l'Homélie sur Eléazar et les sept enfants*, à montrer que le Christ régnait dans l'Ancien Testament¹²¹.

2. *Sainteté collective*

a. *Eloge de la φιλαδελφία*

Le traitement collectif des frères révèle chez Grégoire la volonté de faire l'éloge de leur union indéfectible.¹²² La solidarité exemplaire des frères est elle-même un thème essentiel de 4 M qui trouve son expression non seulement dans les discours collectifs que prononcent les frères, mais également dans l'éloge régulier de la φιλαδελφία,¹²³ thème très prisé de l'Antiquité gréco-latine, illustré en particulier dans le traité de Plutarque *De l'Amour fraternel*.¹²⁴ Dans 4 M, l'amour fraternel est présenté à la fois comme une raison de mourir en tant que mutuelle solidarité mais aussi comme un obstacle potentiel au martyre. Parmi les passions devant être dominées définies au début du traité, figure l'amour qu'on porte à ses parents, à son épouse, ses enfants et ses amis.¹²⁵ La φιλαδελφία, qui n'est pas mentionnée dans cette liste, peut aisément y être rattachée. Les frères ont surpasser leur amour réciproque en s'exhortant mutuellement à la mort,¹²⁶

¹²¹ Cf. *supra*, pp. 171–174. Il est intéressant de noter combien Grégoire se démarque ici de la polémique anti-juive si fréquente chez les prédicateurs chrétiens et dont J.-M. Poinsotte donne un aperçu éloquent dans son article « Chrétiens et Juifs au IV^e siècle : “Eux, c'est nous, nous, c'est eux” », *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Orient latin au IV^e siècle*, éd. J.-M. Poinsotte, [Actes des journées d'études du GRAC, Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000], Publications de l'Université de Rouen, 2001, pp. 25–36.

¹²² Le motif de sainteté de groupe est important dans plusieurs panégyriques contemporains, cf. l'article de F. Vinel, « Sainteté anonyme, sainteté collective ? Les Quarante martyrs de Sébastée dans quelques textes du IV^e siècle », *Du héros païen au saint chrétien*, (Actes du colloque de Strasbourg, 1er–2 décembre 1995), éd. G. Freyburger et L. Pernot, Paris, 1997, pp. 125–132.

¹²³ J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 284–287. Voir aussi 4 M 9, 23 ; 10, 13, 15–16.

¹²⁴ *Moralia* 478 A-492 D et surtout 478 D-479 B, cf. H.-J. Klauck, « Brotherly love in Plutarch and in 4 Maccabees », *Greeks, Romans and Christians : FS A. J. Malherbe*, éd. D. L. Balch, E. Ferguson et W. A. Meeks, Philadelphie, 1990, pp. 144–156.

¹²⁵ 4 M 2, 10–12.

¹²⁶ 4 M 13, 19–14, 1.

de même que la mère parvient à surmonter sa φιλοτεκνία¹²⁷. Dans le *Discours* 15, Grégoire n'emploie pas non plus le mot φιλαδελφία mais il privilégie le vocabulaire de l'égalité¹²⁸ ainsi que celui de la communauté de pensée et d'action, rendu par des composés en συν- : συμψυχία,¹²⁹ συνεπάγητε,¹³⁰ συνοικοῦντες, συμποσιάζοντες καὶ συνασπίζοντες, συγκινδυνέοντες¹³¹. Les éthopées des frères fournissent également la possibilité de construire un véritable personnage collectif. Deux des trois discours collectifs que tiennent les frères dans 4 M sont exploités dans le *Discours* 15, le discours fictif¹³² étant laissé de côté au profit du discours de résistance¹³³ et du discours d'exhortation mutuelle¹³⁴. Dans 4 M, les frères prononcent leur premier discours « tous ensemble, d'une seule voix, et d'une seule âme ».¹³⁵ Comme dans cette phrase, les frères se déclarent chez Grégoire « unis par une seule âme ».¹³⁶ L'image de leur groupe devient celui d'un tout organique. « Ils respirent d'un seul souffle, regardent vers un seul but, ne connaissent qu'un seul chemin de vie, la mort pour Dieu ; ils ne sont pas moins frères par l'âme que par le corps (...) ».¹³⁷ C'est ainsi que Grégoire leur fait prononcer également d'une seule voix leur discours d'exhortations mutuelles, là où 4 M fait le choix d'une composition polyphonique à l'intérieur de laquelle les frères prennent tour à tour la parole « comme en un chœur saint et pieux »,¹³⁸ en autant d'éthopées successives.

De même, quand Grégoire fait ici et là allusion à l'ordre dans lequel les frères subirent le martyre, ces allusions sont détournées au profit d'une démonstration visant à établir l'égalité de leur mérite. Ils subirent le martyre dans l'ordre de l'âge (ἐν τάξει τῆς ἡλικίας) mais avec « une ardeur égale » (ἰσότητι τῆς προθυμίας).¹³⁹ L'ordre de succession est aboli au profit de l'image du combat unique : « Bravons

¹²⁷ 4 M 15, 1–32.

¹²⁸ ισότητι (925, 1–3) ; ισομοιρίᾳ (921, 34).

¹²⁹ 925, 6.

¹³⁰ 928, 21.

¹³¹ 924, 12–14.

¹³² 4 M 8, 17–26.

¹³³ 4 M 9, 1–9.

¹³⁴ 4 M 13, 9–18

¹³⁵ 4 M 8, 29.

¹³⁶ 921, 10–11 : πρὸς ἀδελφοὺς ἐπτὰ μιᾷ ψυχῇ συνδεδεμένους.

¹³⁷ 916, 7–9.

¹³⁸ 13, 8.

¹³⁹ 925, 1–3, cf. 4 M 11, 14.

les dangers tous pour un, et un pour tous » (ώς εῖς, κινδυνεύσωμεν, καὶ ἀντὶ πὸντων ἔκαστος).¹⁴⁰ A la fin du discours au tyran, les frères demandent que l'ordre normal de leur martyre soit bouleversé afin qu'ils obtiennent un honneur égal (ίνα τιμηθῶμεν ισομοιρίᾳ).¹⁴¹ La conformité de leurs martyres, l'exemple que revêt le martyre des frères déjà morts pour ceux qui doivent encore combattre sont célébrés,¹⁴² à l'instar de 4 M. Le quatrième frère y brave le tyran par ces mots : « Tyran, invente de nouveaux supplices, afin que par ceux-ci mêmes tu apprennes que je suis le frère de ceux que tu viens de tourmenter ».¹⁴³ Le sixième fils envisage sa mort comme une imitation de la mort vertueuse de ses frères¹⁴⁴ et le septième comme une participation à leur témoignage¹⁴⁵. Comme dans 4 M encore, Grégoire voit dans l'interruption possible du martyre une atteinte à l'intégrité de leur groupe. Les frères expriment la peur que certains d'entre eux n'échappent au martyre du fait de la lassitude du tyran : « Ils ne craignent qu'une seule chose, que le tyran ne se lasse de les châtier, que certains d'entre eux repartent sans couronnes, soient séparés de leurs frères malgré eux et remportent une malheureuse victoire, en danger qu'ils sont d'échapper au supplice ».¹⁴⁶ Ce thème est présent dans 4 M au travers de la crainte de l'apostasie. Le premier frère enjoint aux six autres de suivre son exemple : « Imitez-moi, mes frères, disait-il, ne désertez pas ma <lutte>, n'abjurez point la fraternité qui unit nos courages, combattez le saint et noble combat de la piété ! »¹⁴⁷ Le quatrième frère reprend cette idée : « Par la mort bienheureuse de mes frères, par la perte éternelle du tyran, par la vie glorieuse des hommes pieux, non ! je ne renierai pas notre noble fraternité ».¹⁴⁸ Dans le *Discours 15*, la mère peut alors se féliciter de la fin identique de chacun de ses enfants : « Vous n'avez pas disparu, mais vous êtes partis ailleurs. Vous n'avez pas été arrachés, mais vous avez été rassemblés. »¹⁴⁹ Le thème de l'union dans la mort

¹⁴⁰ 924, 34–35.

¹⁴¹ 921, 34.

¹⁴² 929, 25–30.

¹⁴³ 4 M 10, 16.

¹⁴⁴ 4 M 11, 22.

¹⁴⁵ 4 M 12, 17.

¹⁴⁶ 916, 14–19.

¹⁴⁷ 4 M 9, 23.

¹⁴⁸ 4 M 10, 15.

¹⁴⁹ 928, 20–21.

trouve son achèvement dans le souhait qu'elle exprime d'une sépulture commune, marquant ainsi son désir d'être jointe à ses fils dans la mort.¹⁵⁰

b. *Références bibliques*

Grégoire s'attache à christianiser le thème fondamentalement grec de l'union fraternelle par des références bibliques. A l'image du tout organique unique développé précédemment se superpose l'image des frères formant un peuple. La mère consacre à Dieu « tout un peuple d'enfants » (ἡ δὲ δῆμον ὅλων παίδων καθιέρωσε τῷ Θεῷ),¹⁵¹ d'où sa supériorité sur Abraham qui n'avait offert qu'un seul fils. L'image du peuple, tout en maintenant l'idée de communauté, est emphatique, renforçant le caractère héroïque de la Mère, capable d'avoir livré autant de fils.

Grégoire puise également le thème de l'éloge de la vie fraternelle dans la Bible en s'inspirant du Psaume 132, 1 : τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν, ἀλλ᾽ ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐὰν τὸ αὐτό « Ah ! que c'est une chose bonne et agréable que des frères soient unis ensemble ! » Il fait écho à ce verset en l'adaptant à la situation du martyre : « C'est une belle chose que de voir des frères habiter ensemble, festoyer ensemble et marcher ensemble, les boucliers serrés l'un contre l'autre ; il est plus beau encore qu'ils bravent ensemble des dangers pour la vertu. »¹⁵² La recherche commune de la vertu apparaît ici comme le lieu de l'éloge de la fraternité et la quintessence du martyre. Ainsi, la victoire sur l'expédition séleucide que permet la mort des frères a-t-elle été obtenue par « les âmes accordées des sept frères combattant pour la piété » (ἀδελφῶν ἐπτὰ συμψυχίας ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνιζομένων).¹⁵³

La perfection de leur groupe est symbolisée par leur nombre. Grégoire fait référence à l'exégèse biblique du nombre sept en précisant que « leur nombre, qui fait partie de ceux qui sont loués chez les Hébreux, est en honneur à cause du mystère du repos du septième jour ; » (ἀριθμὸς τῶν παρ’ Ἐβραίοις ἐπαινουμένων, τῷ τῆς ἐβδοματικῆς ἀναπαύσεως μυστηρίῳ τιμώμενος).¹⁵⁴ Bien que l'exégèse sur

¹⁵⁰ 929, 3.

¹⁵¹ 916, 36–37.

¹⁵² 924, 12–14.

¹⁵³ 925, 6–7.

¹⁵⁴ 916, 5–6.

les sept jours de la création soit un thème courant de la patristique, Grégoire a pu puiser la comparaison du nombre des frères avec les sept jours de la création dans le verset 14, 7 de 4 M : « O Hebdomade sacrée des frères si harmonieusement unis ! Comme les sept jours de la création du monde [dansant] autour de la piété, les jeunes gens tournaient en chœur autour de l’Hebdomade, abolissant la crainte des tourments ».¹⁵⁵ Certains chercheurs ont vu dans cette exaltation du nombre sept une influence pythagoricienne ou du moins alexandrine.¹⁵⁶ J. Freudenthal y voit plus simplement un nombre biblique,¹⁵⁷ ce que semble confirmer l’interprétation de Grégoire qui rattache le sept aux nombres sacrés des Hébreux. Le thème est répandu dans les écrits juifs de l’époque hellénistique.¹⁵⁸ Cyprien, dans le passage de l’*Ad Fortunatum* consacré aux Maccabées, voit dans le nombre sept le « signe mystique de l’accomplissement parfait ». Comme l’auteur de 4 M 14, 7, il met en relation ce nombre avec les sept jours de la création et de nombreuses autres occurrences du chiffre sacré dans les Ecritures, ce chiffre étant ainsi la preuve de la sainteté de leur martyre.¹⁵⁹

c. Comparaison avec un chœur

Chez Chrysostome, le groupe des sept frères fait l’objet d’un unique développement dans l’*Homélies* 2.¹⁶⁰ L’orateur feint de s’interroger, suivant en cela le *topos* rhétorique de l’hésitation devant le choix du sujet, sur le frère le plus digne d’être loué :

Lequel de ces sept athlètes voulez-vous que nous prenions à part ? Le premier, le deuxième, le troisième ou le dernier ? A vrai dire aucun d’eux n’est le dernier. Ils forment un chœur et il n’y a ni début ni fin dans un chœur.¹⁶¹

¹⁵⁵ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 137, propose dans sa traduction d’inverser la comparaison : « O Hebdomade sacrée des frères si harmonieusement unis ! Comme les sept jours de la création du monde autour de l’<Hebdomade>, ainsi autour de la <piété> tournaient comme en un chœur les jeunes gens : pour eux était abolie la crainte des tourments. »

¹⁵⁶ Philon, *De opif. Mundi* 90 ; *De spec. Leg.* II, 156, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 47, n. 29, U. Breitenstein, *Beobachtungen*, pp. 163–165, H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (*Acta Academiae Aboensis* A. 30. 1), 1965, p. 180.

¹⁵⁷ J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus*, p. 165.

¹⁵⁸ Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 137.

¹⁵⁹ *Fort.* 11, l. 88–106. Cf. S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », pp. 206–210.

¹⁶⁰ 623, 47–624, 5.

¹⁶¹ 623, 47–52.

Chrysostome indique que l'éloge particulier qu'il lui réservera n'est pas fait dans le but de « le couper de [ce] chœur »¹⁶². Cette unité est reproduite dans le ciel. En mourant, le septième fils sera réuni au chœur que ses frères forment dans l'au-delà.¹⁶³ L'image du chœur exprime alors plus précisément l'unité et la bénédiction des êtres célestes. « [Les martyrs] brûlaient de se proposer au Seigneur en échange de tous. Et ils quittaient les rangs de la milice pour se hâter de se mêler au chœur des anges » décrit Jean dans l'*Homélie sur Juventin et Maximin* (PG 50, 575, 31). Comme le note Fr.-X. Druet, « la mort marque le passage d'un groupe à un autre, d'une communauté, soumise par une lutte partagée, à une autre, réunie par la joie, la louange et la fête ». ¹⁶⁴ Dans le *Discours* 15, les frères voient « le ciel plus magnifique [que le Temple], (...) le chœur des anges assemblés ; et le seul grand mystère, immense et caché à la plupart des hommes, c'est Dieu, vers lequel regardent les mystères d'ici-bas. »

La comparaison avec un chœur revient à trois reprises dans 4 M, une fois à propos de la Mère, placée au milieu de ses enfants « comme dans un chœur » (*καθάπερ ἐν χορῷ*)¹⁶⁵ les deux autres fois à propos des frères parlant¹⁶⁶ et agissant¹⁶⁷ d'un seul mouvement.¹⁶⁸ Elle était fréquente dans l'Antiquité pour exprimer la supériorité dans l'harmonie.¹⁶⁹ Il s'agit là d'une image commune à la rhétorique ancienne pour décrire la place centrale ou éminente d'un personnage ou d'une chose au milieu d'un groupe.¹⁷⁰ Chrysostome ne se prive pas d'user de cette image de façon récurrente dans son œuvre, appliquée non seulement comme ici aux enfants¹⁷¹ ou aux martyrs,¹⁷² mais aussi aux vierges, aux moines, aux apôtres ou aux astres¹⁷³, témoignant de la vitalité de cette image traditionnelle.

¹⁶² 623, 37. Cf. aussi 625, 16.

¹⁶³ 624, 46–49.

¹⁶⁴ Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 209.

¹⁶⁵ 4 M 8, 4.

¹⁶⁶ 4 M 13, 8.

¹⁶⁷ 4 M 14, 8.

¹⁶⁸ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 118, n. 4, voit dans cette image absente de 2 M, « l'expression du style noble qu'affectionne l'orateur ». En rameinant cette image à une caractéristique stylistique, le critique passe à côté de son rôle structurant dans l'éloge de la fraternité.

¹⁶⁹ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 413. Voir également H. Werner, *Metaphern und Gleichnisse aus dem griechischen Theaterwesen*, Aarau, 1915, pp. 65–66.

¹⁷⁰ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 413.

¹⁷¹ PG 52, 520, 4.

¹⁷² PG 50, 707, 42 ; PG 52, 520, 4 ; 551, 16.

¹⁷³ Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 287.

3. *Le Septième fils*

Chrysostome extrait du groupe le Septième fils, suivant l'exemple de 2 M et 4 M qui réservent eux-mêmes une place privilégiée à ce personnage. Dans les textes maccabéens, le dernier fils se différencie des six autres frères par son extrême jeunesse. Alors que les six frères ne forment que les facettes d'un même type, le septième fils possède cette qualité distinctive, qui contribue à faire de lui un personnage bien déterminé et autonome, à l'instar d'Éléazar et de la Mère. Son entrée en scène est l'occasion d'un renouvellement dans l'histoire, qui bouleverse le récit. Le tyran est près de se laisser flétrir par sa jeunesse, ce qui compromet le sort tragique de l'enfant. La Mère est plus vulnérable devant le martyre de ce dernier fils.¹⁷⁴ L'enfant lui-même ne jouit pas du soutien de ses frères, déjà morts. Chrysostome résume toutes ces composantes à l'évocation du personnage :

(...) le tyran avait suffisamment de bonnes raisons de se laisser flétrir, la jeunesse du garçon, le supplice de ses frères dont le nombre aurait rassasié une bête féroce, mais qui ne le rassasait pas, l'âge avancé de la mère, le fait qu'il n'avait rien obtenu de plus du châtiment des précédents.¹⁷⁵

A ce moment de l'histoire, toutes les conditions sont réunies pour que ce dernier héros soit sauvé de la mort terrestre, ce qui annulerait l'effet du martyre d'Éléazar et des six premiers enfants et enlèverait toute valeur édificatoire au récit.

a. *Le débat contradictoire avec le tyran*

Chez Jean Chrysostome, la confrontation entre le tyran et le dernier frère n'a cependant pas lieu par le biais de deux discours successifs comme dans 4 M, où le discours du tyran adressé au jeune homme pour qu'il se renie¹⁷⁶ est suivi d'une réponse héroïque de ce dernier,¹⁷⁷ mais par un développement sur l'antagonisme des vues qui animent l'un et l'autre. Le septième fils, comme l'Eléazar de 4

¹⁷⁴ 2 M 7, 27 emploie cinq verbes associant naissance et éducation, cf. J. W. van Henten, *Maccabean martyrs*, p. 233, n. 233.

¹⁷⁵ 624, 51–625, 2.

¹⁷⁶ 4 M 12, 2–5. Cf. 2 M 7, 24 où les paroles du tyran sont également rapportées, mais au style indirect.

¹⁷⁷ 4 M 12, 11–19. Cf. 2 M 7, 30–38.

M, s'adresse au tyran avec des « paroles pleines de philosophie » (φθεγγόμενος ρήματα φιλοσοφίας γέμοντα).¹⁷⁸ Le martyr entend convertir le tyran par ses paroles.¹⁷⁹ A travers les deux personnages s'affronte une vision temporelle et une vision eschatologique du martyre,¹⁸⁰ symbolisée par l'antithèse métaphorique des yeux de la chair et des yeux de l'esprit¹⁸¹. Si le tyran et le fils possèdent en commun les premiers, ils sont opposés par les seconds. Le tyran considère « la vie présente »,¹⁸² en particulier la jeunesse de l'enfant prête à être sacrifiée¹⁸³ et l'horreur de tortures prévisibles dans la vision des grils¹⁸⁴. Le septième fils considère les événements sous l'angle de « la vie à venir vers laquelle il allait prendre son élan ».¹⁸⁵ Le jugement qu'il porte sur le tyran est tributaire de sa croyance dans la rétribution de l'au-delà. L'impiété du tyran¹⁸⁶ le conduira à la punition éternelle. C'est ainsi que « le martyr regardait la gêhenne dans laquelle le tyran allait se jeter »¹⁸⁷. Cette annonce du châtiment divin reprend un des éléments de la réponse du jeune homme commun à 2 M et 4 M, mais elle a toutefois un écho plus précis dans 4 M où l'enfant prédit au tyran un feu et des souffrances éternels,¹⁸⁸ 2 M se contentant d'évoquer la certitude d'un jugement divin sans préjuger du verdict¹⁸⁹.

b. *Martyre volontaire et comparaison avec Isaac*

N'ayant pu convertir le tyran, le septième frère s'offre de lui-même à la torture, Jean Chrysostome faisant du personnage le type du martyr volontaire.¹⁹⁰ Le personnage est introduit en ces termes :

¹⁷⁸ 624, 23–24.

¹⁷⁹ 624, 25–27.

¹⁸⁰ 624, 27–36.

¹⁸¹ 624, 30–32.

¹⁸² 624, 32.

¹⁸³ 624, 28.

¹⁸⁴ 624, 34.

¹⁸⁵ 624, 33–34.

¹⁸⁶ 624, 29.

¹⁸⁷ 624, 34–36.

¹⁸⁸ 4 M 12, 12.

¹⁸⁹ 2 M 7, 35. La prophétie du cinquième enfant annonce même un châtiment temporel (8, 17). L'eschatologie présente dans 4 M et chez Chrysostome est donc à cet égard fort différente de 2 M.

¹⁹⁰ 624, 42–43.

Seul de ses frères, il fut conduit sans lien au supplice. Il n'attendit pas les mains des bourreaux, mais suivant l'exemple de ses frères en s'armant du courage commun, il s'avança sans lien.¹⁹¹

Chrysostome emprunte à 4 M l'épisode de la marche au supplice libre et sans liens du septième fils,¹⁹² précision absente de 2 M et qu'il développe très largement, notamment par une ample comparaison avec Isaac :¹⁹³

Si nous admirons Isaac qui, chargé de liens et d'entraves par son père, ne bondit pas de l'autel, et ne bougea pas en voyant le glaive levé sur lui, il faut admirer beaucoup plus encore ce garçon, lui qui n'avait pas de liens, mais qui ne ressentit pas le besoin d'avoir des chaînes, lui qui n'attendit pas la main des bourreaux, mais qui réunit en sa personne la victime, le prêtre et l'autel.¹⁹⁴

Le consentement d'Isaac est avant tout un thème juif, essentiel au développement haggadique de l'épisode de Genèse 22, 6–9, consacré au sacrifice d'Isaac par Abraham, et qui a reçu le nom de « Ligature d'Isaac » (*Aqéda*).¹⁹⁵ Dans l'ensemble de cette tradition, l'accent est mis sur le caractère volontaire de sa mort, son entier consentement au sacrifice, dimension nécessaire pour conférer à l'événement une valeur expiatoire ou tout au moins méritoire, source des grâces obtenues plus tard par sa descendance.¹⁹⁶ 4 M, témoin important de l'exégèse juive du passage,¹⁹⁷ célèbre les qualités stoïciennes d'Abraham

¹⁹¹ 624, 7–11.

¹⁹² 4 M 12, 20.

¹⁹³ 624, 23.

¹⁹⁴ 624, 37–44.

¹⁹⁵ La littérature sur la postérité du récit de la *Genèse* dans les traditions juive et chrétienne est abondante. On signalera les deux études capitales de G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyde, 1961, pp. 193–227 et R. Le Déaut, *La Nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42, Rome, 1963, pp. 131–212. Sur le développement patristique du thème, voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950, pp. 95–128 ; M. Harl, « “La ligature d’Isaac” (*Gen. 22, 9*) dans la Septante et chez les Pères grecs », *Hellenica et Judaica, hommage à Valentin Nikiprovetsky*, éd. A. Caquot, M. Hadas-Lebel et J. Riaud, Louvain-Paris, 1986, pp. 457–472 ; A. F. Segal, « The Sacrifice of Isaac in Early Judaism and Christianity », *The Other Judaisms of Late Antiquity*, Atlanta, Georgia, 1987, pp. 109–130.

¹⁹⁶ Le sens rédempteur de l'épisode dans les textes anciens juifs, sans qu'il soit l'équivalent exact de la notion chrétienne d'expiation, est néanmoins présent dans la mesure où le mérite d'Isaac est invoqué pour l'obtention du salut d'Israël ou le pardon des péchés de sa descendance, cf. R. Le Déaut, *La Nuit pascale*, p. 199.

¹⁹⁷ L'attitude prêtée à Isaac n'a pas de fondement biblique en dehors de son attitude passive qui suppose son consentement à la mort.

et Isaac, et fait d'eux le modèle des martyrs juifs, dont le pouvoir sacrificiel peut être précisément dérivé de l'épisode de l'Aqéda.¹⁹⁸ La participation d'Isaac à son sacrifice est présentée à deux reprises comme le paradigme de la raison triomphante :

Souvenez-vous de quelle race vous êtes, ou de quel père la main, à cause de la piété, faillit égorger Isaac, sans que celui-ci résistât.¹⁹⁹

C'est pour lui aussi que notre père Abraham s'empressait d'égorger Isaac son fils, père d'une nation, et que celui-ci, voyant la main de son père s'abattre sur lui, armée du glaive, ne recula pas de frayeur.²⁰⁰

Eléazar affichant la même soumission est célébré pour sa raison digne d'Isaac ($\tauῷ Ἰσακείῳ λογισμῷ$).²⁰¹

En reprenant ce thème d'un Isaac consentant, Chrysostome ne fait que suivre ses prédécesseurs chrétiens,²⁰² et illustre une composante essentielle de cet exemplum qu'on retrouve ailleurs dans son œuvre,²⁰³

¹⁹⁸ Cf. G. Vermès, *Scripture and Tradition*, p. 198 ; R. Le Déaut, *La nuit pascale*, p. 195–196 ; R. J. Daly, *The Origin*, p. 48 ; Alan F. Sigal, « The Sacrifice of Isaac », p. 117, A. R. C. Leaney, « The Akedah, Paul and the Atonement, or : Is a doctrine of the Atonement Possible ? », *Studia Evangelica*, vol. VII, *Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford*, 1973, éd. E. A. Livingstone, Berlin, 1982, p. 309. Josèphe, *A.J.*, I, §232, est ainsi témoin de la tradition selon laquelle Isaac a consenti volontairement à son sacrifice, tradition qu'Athanase, *Hom. Pasch.* VI, 8, attribue spécifiquement aux Juifs, cf. Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 100. Cette tradition est aussi connue des *Antiquités bibliques* du Pseudo-Philon, 18, 5 ; 32, 3 ; 40, 2, cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale*, pp. 188–194 et P.-M. Bogaert, « La figure d'Abraham dans les Antiquités bibliques du Pseudo-Philon », *Abraham dans la Bible et la tradition juive*, éd. P. M. Bogaert, Colloque de Louvain, 24 janvier 1977, Bruxelles, 1977, pp. 47–48. La mention de la soumission volontaire d'Isaac est toutefois absente des autres textes juifs extra-targumiques qui mentionnent l'épisode de la Ligature comme les *Jubilés* ou Philon d'Alexandrie (*Abr.*, §167–177) bien que dans ce dernier passage (§176), le fait que le père et le fils marchent « ensemble » puisse être considéré comme une allusion au consentement d'Isaac, cf. R. Le Déaut, *ibid.*, et M. Harl, « La ligature », p. 462.

¹⁹⁹ 4 M 13, 12.

²⁰⁰ 4 M 16, 20, aux côtés de l'exemple de Daniel et des Trois enfants (21).

²⁰¹ 4 M 7, 14.

²⁰² Clément de Rome, *Cor.* 31, 3, éd. A. Jaubert, SC 167, Paris, 1971, pp. 150–151 ; Méliton de Sardes, *Fragment IX*, in *Sur la Pâque*, éd. et trad. O. Perler, SC 123, Paris, 1966, pp. 234–235 (on peut également consulter le texte grec dans l'édition de Fr. Petit, *Catena graecae in Genesim et in Exodum*, Corpus christianorum, series graeca 2, Turnhout, 1977).

²⁰³ Jean Chrysostome, *Consolation à Stagire* 2, PG 47, 462 : « Il voyait son père le lier, mais il n'opposait aucune résistance. Et quand il fut placé sur le bûcher, il n'en bondit pas. Il vit le glaive porté contre lui, et il ne se troubla pas. (Ἐώρα τὸν πατέρα δεσμεύοντα αὐτὸν, καὶ οὐκ ἀντέτεινε· ἐπετέθη τοῖς ξύλοις, καὶ οὐκ ἀπεπήδησεν· εἶδε τὴν μάχαιραν κατ' αὐτοῦ φερομένην, καὶ οὐκ ἐταράχθη) ». On retrouve

mais aussi dans celle de ses contemporains, en particulier dans leurs panégyriques²⁰⁴. Pour Grégoire de Nazianze dans le *Discours* 43, Isaac est ainsi « celui qui s'est offert lui-même », « ὁ δὲ αὐτεπάγγελτος ».²⁰⁵

Comme il est habituel dans les exempla, le martyr est encore supérieur à l'exemple auquel il est comparé. Chrysostome véhicule ici la tradition d'un Isaac « chargé de liens et d'entraves » à la différence du septième fils « qui n'avait pas de liens, mais qui ne ressentit pas le besoin d'avoir des chaînes, lui qui n'attendit pas la main des bourreaux ».²⁰⁶ Procédant lui-même à son propre sacrifice, le jeune homme est dit à la fois « la victime, le prêtre et l'autel (θύμα, καὶ ιερεὺς καὶ θυσιαστήριον) »,²⁰⁷ formule que Jean utilise également à propos de Barlaam²⁰⁸. Chrysostome justifie ce geste par la crainte qu'il éprouve de ne pas subir le martyre et d'être ainsi séparé du chœur de ses frères déjà morts.²⁰⁹ Dans la description de sa mort suicidaire, il revient encore une fois sur le « désir de rejoindre ses frères » qui brûle le martyr.²¹⁰ Dans la prédication chrysostomienne, le martyre est décrit comme un sacrifice permanent, représenté par les reliques. « Mais il y a aussi d'autres offrandes (θύματα), les véritables holo-

la même description magnifiant la docilité d'Isaac dans son *Homélie sur la Genèse* 47, 3, PG 54, 431, 38 : « Il ne lutte pas pour échapper, il ne se plaint pas, il se laisse faire, il obéit à son père, c'est un agneau paisible qu'on met sur l'autel et l'enfant attend, doucement résigné, la main de son père. (οὐν̄ ἀπεσκίρησεν, οὐδὲ ἐδυσχέραν πρὸς τὸ γινόμενον, ἀλλ̄ ἐπείθετο καὶ εἶκε τοῖς ὑπὸ τὸν πατρὸς γινομένοις, καὶ καθάπερ ἀρνίον μεθ' ἡσυχίας τῷ βωμῷ ἐπέκειτο, ἀναμένων τοῦ πατρὸς τὴν δεξιάν . . .) »

²⁰⁴ Cf. J. Lieu, *Image and Reality*, pp. 78–79. Sur la figure d'Isaac et la fête de Pâques dans le *Mart. Pol.*, cf. D. Boyarin, *Dying for God*, p. 117. L'utilisation martyrologique de l'exemplum prend ainsi place au côté de l'exégèse typologique répandue selon laquelle Isaac, fils unique sacrifié, a été considéré comme une figure du Christ sacrifié, cf. par exemple M. Harl, « La ligature ».

²⁰⁵ *Diss.* 43, 71, l. 7, pp. 284–285. La tradition postérieure se souviendra également de cette caractéristique : Chez Hésychius de Jérusalem, il est εὐπειθής (docile) (*Homélies festales* VIII, 2, éd. M. Aubineau, vol. I, Bruxelles, 1978, p. 281). Dans un hymne de Romanos le Mélode, il ne veut pas « être égorgé malgré lui » (*Kontakion* III, 18 « sur Abraham et Isaac », Romanos le Mélode, *Hymnes*, éd. J. Grosdidier de Matons, vol. I, SC 99, Paris, 1964, p. 157, cf. M. Harl, « La ligature », pp. 460 et 468).

²⁰⁶ 624, 40–42.

²⁰⁷ 624, 42–43. Cf. Grégoire de Nazianze faisant d'Eléazar le prêtre et la victime (929, 15–17).

²⁰⁸ PG 50, 679, 52–53.

²⁰⁹ 624, 43–625, 2.

²¹⁰ 625, 9. Voir plus généralement sur ce thème C. Nardi, « Il martirio volontario nelle omilie di Giovanni Crisostomo sulle martire antiocheni », *Ha Theologos*, Nuova serie, anno 1, n° 2, Facolta teologica di Sicilia, 1983, pp. 207–278.

caustes (όλοκαυτώματα), les corps des saints martyrs ; là sont saints à la fois l'âme et le corps : ils dégagent une vive senteur de parfum ».²¹¹ Le martyre est un sacrifice suprême, supérieur même aux autres formes de sacrifices rendus à Dieu.

c. *Le martyre baptême*

Le chaudron dans lequel se plonge le septième fils est comparé au bain du baptême :

[II] se jeta lui-même dans un supplice dont il ne pouvait s'enfuir, il se plongea dans le chaudron comme dans une source d'eau fraîche, le tenant pour un bain divin et un baptême.²¹²

Le feu apporte la purification du péché à l'instar de l'eau baptismale, selon une comparaison antithétique fréquente dans les panégyriques de Chrysostome, et ancienne dans la littérature chrétienne.²¹³ Le feu donne la mort, mais aussi la vie, comme dans le mythe du phénix, populaire dans toute l'Antiquité.²¹⁴ Il possède ces deux fonctions de consumer pour faire renaître, ce que Jean décrit dans l'*Homélie sur l'Epître aux Colossiens* :

C'est ce que fait le feu. Il dissout et fait périr la cire, tandis que le minerai de métal, il le fond pour fabriquer de l'or. De même aussi dans ce cas, en faisant disparaître la statue de cire, la puissance du feu a révélé l'or à la place ; car en réalité de boue nous étions avant le bain, et d'or par la suite.²¹⁵

²¹¹ *Hom. sur l'Epître aux Héb.* 11, PG 63, 93, 11 et 20, trad. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 276.

²¹² 625, 3-7.

²¹³ Voir par exemple Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, 4, 59. Le feu permet la renaissance à l'instar de l'eau baptismale, cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 37. et J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nimègue, 1962, pp. 56-62 ; J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, pp. 56-58 ; J.-P. Callu, « Le jardin des supplices au Bas-Empire », *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, (Collection de L'Ecole française de Rome, 79), Rome 1984, p. 343, n. 121. Grégoire de Nazianze déclare à propos des morts non baptisés : « Peut-être, dans l'au-delà, seront-ils baptisés par le feu, l'ultime forme du baptême » (*Disc.* 39, 19), cf. J. Mossay, *La mort*, p. 209.

²¹⁴ Cf. C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig – Uppsala, 1940, et *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité*, Lund, 1948.

²¹⁵ Τοῦτο τὸ πῦρ ποιεῖ· κηρὸν μὲν γὰρ διαλύει καὶ ἀπόλλυσι, γῆν δὲ μεταλλικὴν συγκολλᾶ· καὶ χρυσὸν ἐργάζεται. Οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα, τὸν κήρινον ἀνδριάντα ἀφανίσασα ἡ τοῦ πυρὸς δύναμις, ἔδειξε χρυσοῦν ἀντ' ἑκέίνου· πήλινοι γὰρ ὄντως ἦμεν πρὸ τοῦ λοντροῦ, χρυσοῖ δὲ μετά τοῦτο, *Homélie sur l'Epître aux Colossiens* 3, 7, PG 62, 346, 36, trad. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 37.

Le feu détruit un premier état, entaché par le péché,²¹⁶ pour faire renaître dans la splendeur. Cette métaphore a peut-être son origine dans la péricope de *Luc* 3, 16 « αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ πυρί », et dans le commentaire qu'en a fait Origène,²¹⁷ pour qui la confession du martyr est un baptême qui purifie complètement du péché en ce qu'elle est parfaite imitation en actes de la mort rédemptrice du Christ.²¹⁸

En apportant la mort, le feu permet la naissance à la vie éternelle, naissance exprimée par l'image de l'eau, elle-même symbolique du baptême. Le martyre peut dès lors être appelé un « baptême divin », comme le fait Chrysostome ici, comme dans le panégyrique de Lucien.²¹⁹ Des oxymores similaires, alliant feu et eau, parsèment ses homélies sur les martyrs : le bûcher est comparé à une source ou à la rosée,²²⁰ la fournaise est comparée à une eau bienfaisante²²¹. A l'inverse, le fleuve où les trois saintes Bernice, Prosoce et Domnina, cette « nouvelle triade », se sont jetées, est comparé à la fournaise de Babylone.²²²

²¹⁶ Chrysostome affirme, dans la cinquième *Homélie sur les Statues*, que les martyrs n'ont pas péri misérablement, malgré les apparences, car la mort les a délivrés du péché. La souffrance joue un rôle dans cette purification. La sixième homélie de cette série affirme la même idée et prend un exemple martyrologique à l'appui de cette thèse, celui des Trois Enfants dans la fournaise.

²¹⁷ Cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 38, n. 62.

²¹⁸ *Exhortation au martyre*, 30–32. Cf. H. Crouzel, « Mort et immortalité », pp. 33–36, voir *supra*, p. 100.

²¹⁹ « Et ne vous étonnez pas si j'ai appelé le martyre baptême. Car, en vérité, là aussi, l'Esprit se trouve en toute abondance, et se produit la mort des péchés, ainsi que la purification de l'âme, admirable et extraordinaire. Et de même que les baptisés sont lavés par les eaux, ainsi les martyrs le sont par leur propre sang ». Καὶ μὴ θαυμάσητε, εἰ βάπτισμα τὸ μαρτύριον ἐκάλεσα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα τὸ Πνεῦμα μετὰ πολλῆς ἐφίπταται τῇς δαψιλείσις, καὶ ἀμαρτημάτων ἀναίρεσις καὶ ψυχῆς γίνεται καθαρός θαυμαστός τις καὶ παράδοξος· καὶ ὅπερ οἱ βαπτιζόμενοι τοῖς ὕδασιν, οὕτως οἱ μαρτυροῦντες τῷ ιδίῳ λούνονται αἴματι, PG 50, 522, 9. Trad Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 184. Sur l'expression « baptême de sang », voir J. Mossay, *La mort*, pp. 44–45.

²²⁰ *Hom. sur saint Romain*, PG 50, 609, cf. L. Brottier, « Le port, la tempête et le naufrage. Sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome », *Revue des Sciences religieuses* 68, 1994, p. 157 ; *Hom. sur sainte Drosis*, PG 50, 688, 35, 35 ; 689, 41 ; 689 24 *sq*, cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 27, n. 27.

²²¹ *Homélie sur la résurrection de Lazare*, PG 50, 644, 40–42, cf. L. Brottier, « “Et la fournaise devint source” », pp. 309–327.

²²² Au-delà du symbolisme baptismal, ce type de comparaisons paradoxales marquent la modification de la perception de la réalité du martyr, transformée par la foi, cf. L. Brottier, « Le port, la tempête, le naufrage », p. 157.

III. LA MÈRE DES MACCABÉES

Davantage encore qu'Eléazar et les sept frères, la personne de la mère des Maccabées est un sujet d'éloge particulier, depuis l'apparition du personnage dans 2 M jusque dans nos homélies qui lui réservent leurs plus grands élans rhétoriques. 4 M a parfaitement résumé les raisons de l'émotion que suscite le personnage : elle était à la fois femme, vieille et mère,²²³ trois handicaps²²⁴ majeurs face à l'épreuve qui l'attendait. Par sa foi, elle a su pourtant trouver une force, dont la nature, selon la conception antique, ne l'avait pas dotée. Grégoire et Jean exploitent à leur tour le paradoxe que représente cette mère capable d'avoir poussé ses propres enfants au martyre. En écho exact à 4 M, Jean loue en elle celle qui par l'acceptation de la mort de ses enfants « oubliait ses douleurs, méprisait sa nature, dédaignait son âge »,²²⁵ de même que chez Grégoire la Mère connaît une véritable métamorphose de toute sa personne. Si, en réalité, le thème de la vieillesse surpassée²²⁶ n'occupe que très peu de place dans les panégyriques de Grégoire et Jean, les thèmes de la domination des sentiments maternels et de la féminité y sont très largement exploités.

1. *La domination de l'amour maternel*

a. *Eloge de sa souffrance*

Grégoire et Jean font de la Mère une martyre à part entière bien qu'elle n'ait pas directement subi le supplice. 4 M avait amplement développé ce thème avant eux en montrant que la vue du martyre de ses enfants avait constitué une véritable épreuve pour la Mère,²²⁷ en raison de la φιλοτεκνία, sentiment d'amour pour ses enfants rangé au rang des passions pouvant faire obstacle au martyre.²²⁸

²²³ 4 M 16, 1. Voir aussi 4 M 16, 14.

²²⁴ Selon l'expression d'U. Mattioli, 'Ασθένεια ε ἀνδρεία, p. 118.

²²⁵ 621, 3–4.

²²⁶ De même que Jean effleure le thème de l'âge dans la citation précédente, Grégoire fait une fois l'éloge de la mère comme νεανική (916, 20).

²²⁷ 4 M 14, 12 : ή μῆτηρ γάρ τῶν ἐπτὰ νεανίσκων ὑπῆνεγκεν τὰς ἐφ' ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν τέκνων στρέβλας. Voir aussi 4 M 15, 14 ; 15, 32 et 17, 3.

²²⁸ 4 M 14, 13 ; 15, 23, 25 ; 16, 3 ; φιλότεκνος 15, 4, 5, 6. Cf. U. Breitenstein, *Beobachtung*, p. 28.

Grégoire souligne la grandeur de son courage par la description du supplice auquel elle assista, description agencée sur le mode de l'accumulation des instruments de torture :

Elle que rien ne flétrit, ni n'amollit, ni ne rendit moins courageuse : ni les compresseurs présentés, ni les roues avancées, ni les trochanter, ni les catapultes, ni les pointes des ongles de fer, ni l'épée aiguisee, ni les chaudrons bouillants, ni le feu attisé, ni le tyran menaçant, ni le peuple, ni l'acolyte qui s'activait, ni la vue de sa descendance, ni les membres arrachés, ni les chairs déchirées, ni les ruisseaux de sang coulant à flots, ni la jeunesse consumée, ni les maux présents, ni les souffrances à venir.²²⁹

On reconnaît dans ce passage le procédé de 4 M 8, 13 où le martyre des frères est résumé en une même juxtaposition des différents instruments de torture. Grégoire cite tels quels les instruments à disloquer les membres énumérés dans 4 M²³⁰ : les ἀρθρέμβολα, compresseurs avec lesquels les bourreaux disloquaient les membres,²³¹ la roue (<τρόχος) servant elle aussi à disloquer,²³² les catapultes (<καταπέλται), encore du même usage,²³³ les trochanter (<τροχαντῆρες), variantes de la roue.²³⁴ Aux gants (<δακτυλήθραι), mains de fer (<χεῖρας σιδηρᾶς) et coins (<σφήναις),²³⁵ il substitue les pointes des ongles de fer (<άκμαι

²²⁹ 917, 5–13. Aucune torture n'est de même capable d'effrayer Lucien d'après Jean Chrysostome (*Panégyrique de Lucien*, PG 50, 523, 3). En exhibant les horreurs auxquelles la Mère fut confrontée, Grégoire rehausse la dimension extraordinaire de son personnage. De manière significative, les descriptions des supplices des sept fils, dont cette terrible énumération des instruments de torture, ne sont pas insérées dans l'éloge des frères, mais dans ceux de la Mère (cf. aussi 925, 18–21). Ainsi placées, elles servent de contrepoint à la démonstration du caractère inouï de sa fermeté. Le procédé est le même dans 4 M où la description sans complaisance du martyre des enfants vient à l'appui de l'éloge de son courage hors du commun (4 M 15, 14–15).

²³⁰ A l'exception des στρεβλωτήρια, chevalets, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 119, n. 13, et M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris, 1998, p. 35.

²³¹ 4 M 10, 5. Cet instrument, qui devait fonctionner par pression, ne fut probablement pas utilisé avant l'ère chrétienne, cf. M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire*, p. 36. A. Dupont-Sommer traduit par « instruments à disloquer les membres ». Voir aussi sur les tortures dans le monde antique, R. Villeneuve, *Le Musée des supplices*, Paris, 1982, pp. 29–133 ; J.-P. Callu, « Le jardin des supplices au Bas-Empire » ; E. Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, Paris, 2000.

²³² Utilisée dans le supplice du premier frère, 4 M 9, 12–13, cf. M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire*, pp. 130–138.

²³³ Cf. M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire*, pp. 38–39 et A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 119–120, n. 13.

²³⁴ Cf. M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire*, p. 40.

²³⁵ A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, n. 13, p. 120 suppose qu'il s'agit des mêmes « coins rotatifs » qu'en 4 M 11, 10.

όνύχων σιδηρῶν) servant à lacérer les chairs et les viscères,²³⁶ supplice qu'on retrouve à propos du deuxième frère,²³⁷ auxquelles il ajoute les épées aiguiseées (ξίφη θηγόμενα), absentes de la liste de 4 M. S'il écarte les poêles (τῆγανα), il retient les chaudrons (λέβητας)²³⁸ et le feu, dont la caractéristique est d'être attisé (πῦρ ἐγειρόμενον).²³⁹ La description des tourments, membres arrachés (μέλη διασπόμενα), chairs déchirées (σάρκες ἔσαινόμεναι), ruisseaux de sang coulant à flots (αἷματος ὥχετοι ρέοντες)²⁴⁰ est reprise une seconde fois dans le *Discours* 15 : « Elle ravissait les gouttes de sang (τὰς ράνιδας τοῦ αἵματος), elle saisissait les lambeaux des membres (τὰ λακίσματα τῶν μελῶν), elle embrassait les restes ».²⁴¹ L'énumération s'achève sur une comparaison entre la variété²⁴² des tortures (τὸ ποικίλον τῶν προσαγομένων βασάνων) et les paroles changeantes du tyran (οἱ τοῦ διώκτου λόγοι πολυειδεῖς), tantôt caressantes, tantôt menaçantes.²⁴³

Du fait de son amour maternel, la mère apparaît également chez Chrysostome comme le personnage le plus exposé à la douleur alors que, paradoxalement, elle ne souffre aucune torture directement.²⁴⁴ La philosophie s'oppose en elle à la maternité, de même que la sainteté et la piété, qualités spirituelles contre lesquelles luttaienr les principes naturels de sa condition de femme et de mère :

Quoique philosophe, elle était mère. Quoique remplie de l'amour de Dieu, elle était revêtue de chair. Quoique courageuse, elle devait composer avec une nature de femme. Même si elle brûlait des ardeurs de la piété, elle était aux prises avec les douleurs de l'enfantement.²⁴⁵

La vue du martyre de ses fils a donc constitué pour elle un véritable martyre :

(...) et en chacun d'eux elle endurait une douleur plus grande et en chacun d'eux, elle était immolée.²⁴⁶

²³⁶ Cf. M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire*, p. 37.

²³⁷ 4 M 9, 26.

²³⁸ Cf. 2 M 7, 3.

²³⁹ Au moyen de soufflets (τὰ ζόπυρα) dans 4 M 9, 19–20.

²⁴⁰ 917, 10–11.

²⁴¹ 925, 18–21. L'association du sang coulant et des membres arrachés est présente dans 4 M 9, 20 et 10, 8.

²⁴² La variété des tourments est souvent relevée dans les panégyriques, à commencer par 4 M 15, 24.

²⁴³ 917, 17–20.

²⁴⁴ 619, 60–620, 54.

²⁴⁵ 620, 33–38.

²⁴⁶ 620, 12–13.

Jean en appelle à la multiplicité des expériences de son auditoire pour faire comprendre la douleur de la Mère des Maccabées. La technique employée est celle des raisonnements *a fortiori*.²⁴⁷ Si les mères d'un enfant malade souffrent pour leur enfant, *a fortiori* la mère des Maccabées a souffert, elle qui en avait sept.²⁴⁸ Dans la surenchère rhétorique de l'amplification, l'exemple s'enrichit d'un second argument : si des mères s'émeuvent à la seule nouvelle d'un enfant malade, que ne souffrit la mère à la vue des siens torturés ?²⁴⁹ Puis les raisonnements *a fortiori* s'accumulent à l'intérieur d'une même énonciation : si des hommes s'émeuvent de la vue d'un condamné à mort, *a fortiori* la mère s'émouvait devant ses enfants, non seulement parce qu'elle en avait sept, mais parce qu'ils étaient condamnés non pas à une mort rapide, mais à un lent supplice.²⁵⁰ Revenant à un raisonnement simple, l'orateur se demande encore, si des hommes s'émeuvent à la vue du sang, combien dut s'émouvoir la mère devant des ruisseaux de sang.²⁵¹ Enfin, par un procédé inverse, l'orateur nie aux auditeurs, invités à appliquer à eux-mêmes la situation vécue par la mère, la possibilité de se représenter l'étendue de sa douleur à partir de leur expérience.²⁵²

Jean use ici d'un procédé qu'il affectionne : il faut instruire et expliquer, pour entraîner la conviction. Son enseignement est remarquable par son caractère concret et puise ses explications dans de nombreux exemples à valeur illustrative.²⁵³ L'orateur s'explique lui-même ailleurs sur le rôle qu'il confère à cette figure :

Vous rappelez-vous des deux exemples, celui des soldats et du magistrat, et celui de la lampe ? Car, si nous vous citons comme exemple (*παράδειγμα*) ces choses parmi lesquelles nous circulons, parmi lesquelles nous vivons, c'est donc dans ce but : sortis d'ici et rentrés à la maison, à partir des objets que nous tenons dans les mains, que nous nous souvenions des paroles prononcées.²⁵⁴

²⁴⁷ Le raisonnement *a fortiori* est également manié par Grégoire : si les Maccabées ont été capables de tant de courage sans le Christ, de quoi n'auraient-ils été capables avec son exemple ? (912, 7–10).

²⁴⁸ 620, 13–17.

²⁴⁹ 620, 17–24.

²⁵⁰ 620, 39–50.

²⁵¹ 622, 16–24.

²⁵² 621, 50–59.

²⁵³ F. X. Druet, *Langage*, pp. 202–203.

²⁵⁴ *Peccata fratrum non evulganda*, PG 51, 358, 15 (trad. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 317).

L'exemple a une vertu persuasive qui s'ancre dans la réalité. Son effet est durable au-delà même de l'instant de la prédication.

Dans l'*Homélie 2*, la description du supplice qu'elle subit au travers du martyre de ses enfants, est dominée par la métaphore du feu²⁵⁵ :

Il fallait voir ce triple incendie, celui qu'avait allumé le tyran, celui qu'attisait la nature, celui qu'enflammait l'Esprit saint. La fournaise allumée par le tyran de Babylone était moins ardente que la fournaise allumée pour la mère par ce tyran. Dans le premier cas, le feu était alimenté de naphte, de poix, d'étope et de sarments (*Dan 3, 46*). Là, c'était la nature, l'enfantement, la tendresse, l'harmonie des enfants. Et ceux-ci ne furent pas grillés sur la poêle où ils étaient étendus, comme elle fut grillée à cause de sa tendresse pour les siens. Mais elle triomphait par la piété, la nature se battait contre la grâce, et la victoire était à la grâce. La piété l'emportait sur ses entrailles, le feu était vainqueur du feu, le feu spirituel était vainqueur du feu naturel et de celui qu'avait allumé la cruauté du tyran.²⁵⁶

A partir de la comparaison du martyre de la mère avec le martyre des Trois enfants dans la fournaise, l'orateur transpose les ravages du feu du plan corporel au plan spirituel, la mère subissant un martyre intérieurisé. A cette première transposition, s'en ajoute une seconde : la cause du supplice n'est pas extérieure à la martyre, comme le naphte qui alimente la fournaise ou le feu dans lequel sont plongés ses enfants, mais inhérente à sa condition de mère. Son amour est le feu qui la consume. Spirituel et intérieurisé, son supplice n'est rendu possible que par un autre sentiment, la piété, elle encore symbolisée par le feu. L'opposition ne se situe plus alors entre un feu qui atteint le corps (comme pour les Trois enfants dans la fournaise et ses propres enfants) et un feu qui atteint l'âme, mais à l'intérieur du domaine spirituel, entre l'amour humain et l'amour divin. La métaphore se trouve ainsi étendue aux différents degrés psychiques de la mère, entraînant une amplification remarquable de l'importance de son supplice moral.

L'auteur ajoute à l'éloge de sa piété l'éloge de sa fermeté et de sa philosophie en s'appuyant sur une autre image, celle du rocher battu par les flots :

(...) Et comme dans la mer, un rocher battu par les flots reste inébranlable, tandis que les vagues disparaissent facilement dans l'écume qui

²⁵⁵ 625, 32–626, 22.

²⁵⁶ 625, 32–46.

s'évanouit, le cœur de cette femme qui était battu par les atteintes de la douleur comme un rocher dans la mer, demeurait hors d'atteinte, dispersait ces assauts par sa fermeté et une pensée pleine de philosophie.²⁵⁷

Chez Chrysostome, la mer est la métaphore des difficultés de la vie et le rocher dans la mer celle de l'homme traversant les vicissitudes de l'existence.²⁵⁸ La solidité du rocher, associée à celle du diamant,²⁵⁹ est évoquée à une autre reprise dans l'homélie dans le même contexte :

Même si elle avait été de pierre, si ses entrailles avaient été formées de diamant, n'aurait-elle pas été bouleversée, n'aurait-elle pas souffert ce qu'il était naturel qu'une femme et qu'une mère souffrissent ?²⁶⁰

Les substantif et adjetif ἀδάμας ou ἀδαμάντιος sont retenus pour la dureté qu'ils évoquent et expriment dans les homélies chrysostomiennes l'insensibilité des martyrs face à la torture. Barlaam, à qui on a placé dans la paume des grains d'encens brûlants afin que, retournant sa main, il simule un sacrifice païen, résiste comme si sa main eût été faite de fer.²⁶¹ L'image figure l'attitude du martyr dans son ensemble, fermeté dans les actes comme dans les paroles.²⁶² Face aux inutiles tortures appliquées à Julien, en butte aux dernières paroles de foi du martyr, le gouverneur se rend compte que ses attaques équivalent à vouloir entamer un diamant.²⁶³ Associé à l'image du rocher et doublé du mot fermeté comme dans le passage de l'homélie sur les Maccabées que nous venons de citer, le mot philosophie se voit ainsi préciser son sens.²⁶⁴ Il traduit, de même que lorsqu'il

²⁵⁷ 625, 49–51. Cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 37. Jean emploie la même métaphore de la résistance du rocher pour décrire la force de Daniel et des Trois Hébreux, *In Ps CXXIV*, 1, PG 55, 356, cf. L. Brottier, « Le port, la tempête, le naufrage », p. 155.

²⁵⁸ Cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, pp. 31–32 et L. Brottier, « Le port, la tempête, le naufrage ».

²⁵⁹ On connaît la difficulté de traduire ἀδάμας ou ἀδαμάντιος dans l'œuvre de Chrysostome, le mot désignant en grec à la fois l'acier et le diamant. Il semble préférable de le traduire par acier quand il est associé au fer, ce qui arrive fréquemment, et par diamant quand il est associé à la pierre, cf. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 45, n. 115, ce qui est le cas ici. Cet auteur note, pp. 46–47, que cette image illustre très souvent un thème comparable à la résistance à la douleur, qui est celui du mépris de la mort (PG 62, 201, 16 ; PG 60, 364, 24).

²⁶⁰ 620, 46–50.

²⁶¹ PG 50, 679 D.

²⁶² Cyprien se présente comme le modèle de la force d'âme car il joint l'acte à la parole en se livrant à la mort, cf. Grégoire de Nazianze, *Disc.* 24, 15.

²⁶³ Jean Chrysostome, *Homélie sur Julien*, PG 50, 671, 12.

²⁶⁴ « La valeur propre du mot *philosophia* tend à s'estomper. Il n'est plus qu'un satellite et reçoit la lumière du mot qui l'accompagne », analyse A.-M. Malingrey,

est associé à ἀνδρεία, ὑπομονή ou καρτερία, l'attitude conseillée devant la souffrance, le pouvoir de la volonté sur les circonstances douloureuses, à la manière stoïcienne.²⁶⁵ Dans les textes sur la souffrance, le mot employé seul peut vouloir dire « supporter les souffrances chrétienement ».²⁶⁶ Dans ce contexte, « (...) il recouvre un ensemble complexe où s'unissent la grandeur d'âme, la force de résistance, la patience, la discréption et la joie », note A.-M. Malingrey.²⁶⁷ Ces qualités caractérisent exactement la mère philosophe, qualificatif qui englobe l'ensemble des qualités soulignées dans les deux homélies de Chrysostome : austérité, générosité, noblesse et courage,²⁶⁸ triomphe de la piété sur la nature,²⁶⁹ endurance,²⁷⁰ qui l'ont rendue maîtresse de sa douleur.²⁷¹

b. *Un second enfantement*

L'évocation de ces souffrances permet d'emblée de présenter la Mère sous un jour paradoxal. Face à l'horreur du martyre, Grégoire lui attribue une seule angoisse, la crainte de l'apostasie de ses fils. Le portrait de la Mère est dès lors bâti sur l'exploitation de ce

Philosophia, p. 281. Chrysostome a l'habitude de doubler le mot par un autre qui le précise, φιλοσοφία καὶ ἀρετή, σωφροσύνη, εὐσέβεια, καρτερία, μεγαλοψυχία. De manière générale, le mot est accompagné chez lui de déterminatifs qui en précisent le sens. A.-M. Malingrey, pp. 273–277, en a dressé la typologie : démonstratifs, doublets, adjektifs, groupes de mots. Sur les différents emplois de *philosophia* dans une même homélie, voir également G. J. M. Bartelink, « “Philosophie” et “philosophe” dans quelques œuvres de Jean Chrysostome », *Revue d'ascétisme et de mystique* 36, 1960, p. 486–492 et J.-L. Quantin, « A propos de la traduction de *philosophia* dans l'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* de Saint Jean Chrysostome », *Revue des sciences religieuses* 61, 1987, pp. 187–197.

²⁶⁵ Il y a peut-être chez Jean Chrysostome la volonté de rattacher, par l'emploi du mot philosophie, la souffrance à un principe stoïcien connu, devant un auditoire antiochen en partie composé de païens cultivés, cf. A.-M. Malingrey, *Philosophia*, p. 268.

²⁶⁶ Par exemple, *Lettre à Olympias*, XII, 1 b (599). Basile de Césarée semble employer le mot comme force d'opposition à la douleur du supplice : « Ses bourreaux ne cessaient de le frapper, cependant la philosophie de sa grande âme s'épanouissait comme une fleur » (*In Barlaam mart.* 2, PG, 31, 485 A, trad. A.-M. Malingrey, *Philosophia*, p. 238).

²⁶⁷ A.-M. Malingrey, *Philosophia*, p. 283.

²⁶⁸ 626, 25–30.

²⁶⁹ 625, 41–46.

²⁷⁰ 626, 19–20.

²⁷¹ A.-M. Malingrey, *Philosophia*, p. 231. Dans l'*Homélie sur le zèle des présents* (PG 63, col. 488), Chrysostome dresse également le portrait de la mère des Maccabées comme de celle qui a su maîtriser la douleur par la philosophie.

paradoxe. Définie à la fois comme φιλόπατς et φιλόθεος, remplie de l'amour maternel comme de l'amour divin, ses sentiments apparaissent comme inconciliaires, l'amour de Dieu lui commandant la mort de ses enfants. Elle est « remplie à la fois d'amour pour ses enfants et d'amour pour Dieu, déchirée dans ses entrailles maternelles (*τὰ μητρῷα σπλάγχνα*) au contraire de ce qui est attendu dans la nature ».²⁷² En elle s'accomplit le combat de la nature, du côté duquel se range l'amour pour sa progéniture, et du sentiment religieux, qui l'attire vers Dieu. La douleur qu'elle ressent est une douleur physique, à la mesure du lien de chair qui l'unit à ses enfants. Grégoire, pour résoudre cette contradiction, a recours à l'image d'un second enfantement de la mère :

Car elle avait présenté à Dieu ceux qu'elle avait enfantés pour le monde, elle avait fait dans leurs luttes le décompte des douleurs de ses accouchements, elle avait connu dans leurs morts la succession de ses enfantements.²⁷³

La mort de ses fils se situe dans la continuité de leur naissance. Elle ressent leur supplice comme jadis leur mise au monde, dans la douleur. En même temps, elle vit l'accomplissement de sa maternité dans leur mort, naissance à un autre monde. Ce second enfantement leur a conféré la vraie vie, à la différence de celle qu'elle leur a donnée en les mettant au monde.²⁷⁴

L'image de l'enfantement est également présente chez Chrysostome :

Je ne connais pas de sein qui ait porté sept martyrs, et qui se soit en plus ajouté à eux, en n'y ajoutant non pas un seul martyr, mais plusieurs autres. En effet, ses enfants ne formèrent que sept martyrs. Le corps de leur mère ajouté aux leurs ne constituait qu'un corps, mais remplit l'office de deux fois sept martyrs, parce qu'elle subit le martyre en chacun d'eux, mais aussi parce qu'elle les avait rendus tels, ayant enfanté pour nous une véritable Eglise de martyrs. Elle mit au

²⁷² 916, 21–22. Cf. 4 M 15, 2.

²⁷³ 929, 22–25, cf. 4 M 15, 16 et 16, 13.

²⁷⁴ On a pu se demander si le sens premier du mot ὡδῖνες, « affres de l'enfantement », n'avait pas cédé le pas au sens de « toute douleur vive » en raison de l'expression ὡδῖνες τοῦ θανάτου qui se rencontre dans toute la tradition biblique et chrétienne pour exprimer les affres de la mort (par ex. *Ps*, 18 (17), 6 et *Ac*, 2, 24), cf. J. Mossay, *La mort*, p. 15 ; L. Méridier, *L'influence de la Seconde sophistique*, p. 100 ; Fr.-X. Druet, *Langage*, pp. 117–120. Nous choisissons malgré tout de traduire ici par « douleurs de l'enfantement » en raison de la proximité de *teknon*, l'expression conservant à l'évidence son sens premier. La mère ne subit pas seulement une douleur à la vue de la lutte de ses enfants, elle revit les douleurs de l'enfantement.

monde sept enfants, et elle n'en mit au monde aucun pour la terre, mais tous pour le ciel, ou plutôt pour le Roi des cieux, car elle les avait tous enfantés pour la vie à venir.²⁷⁵

La Mère des Maccabées est louée non seulement pour avoir enfanté sept enfants martyrs, mais pour s'être faite elle-même martyre et avoir subi dans son corps chacun des martyrs de ses sept fils, au point de subir, selon un calcul emphatique, deux fois sept martyrs. Il rapproche ailleurs l'expérience du martyre subie par la mère des douleurs de l'enfantement :

Ne considère pas que les enfants subirent des supplices, mais observe qu'en chacun d'eux elle endurait une plus grande douleur et qu'en chacun d'eux, elle était immolée. Les femmes qui ont eu l'expérience de l'enfantement et sont devenues mères le savent bien.²⁷⁶

La mère des Maccabées a souffert davantage encore du fait du nombre de ses fils et de la longueur du supplice (plus éprouvant qu'une mort rapide),²⁷⁷ dont il décrit l'horreur avec réalisme²⁷⁸.

Dans les panégyriques du IV^e siècle grec, certaines mères de martyrs sont associées au supplice de leurs enfants sur le même modèle. Chez Basile de Césarée, la mère d'un des Quarante martyrs de Sébastée devient la « mère unique de ces bienheureux », pour avoir assisté au supplice, non seulement de son fils mais aussi des autres martyrs. Elle est élevée au rang de « vraie martyre » pour avoir contemplé ce spectacle,²⁷⁹ comme chez Grégoire de Nysse où elle est qualifiée de « mère, digne de la racine des martyrs »²⁸⁰. Chez Jean Chrysostome, sainte Bernice est dite avoir souffert plusieurs martyres, le sien et celui de ses deux filles²⁸¹ de même que la mère des Maccabées, comme on l'a vu, n'a pas subi un, mais « deux fois sept martyres ».²⁸²

²⁷⁵ 622, 1–12.

²⁷⁶ 620, 12–13. Chrysostome joue tout au long de ce passage (619, 50–621) sur la polysémie du mot *ώδινες*, lui conférant à l'évidence, comme Grégoire, le sens de « douleurs de l'enfantement » au côté du sens de « douleurs », également employé.

²⁷⁷ 625, 27–32.

²⁷⁸ 621, 33–39.

²⁷⁹ PG 31, 524, 15–23, cf. M. Girardi, *Basilio di Cesarea*, p. 135.

²⁸⁰ In XL Martyres Ib, éd. O. Lendle, p. 154, l. 15, cf. P. Karlin-Hayter, « *Passio of the XL Martyrs of Sebaste. The Greek Tradition : the Earliest Accounts* », *Analecta Bollandiana* 109, 1991, pp. 285–286.

²⁸¹ PG 50, 639, l. 20–21.

²⁸² La douleur de la mère des Maccabées décrite chez Grégoire et Jean n'est pas sans rappeler celle des portraits médiévaux de la Vierge au pied de la croix, *mater*

C. *Exempla bibliques*

Les figures bibliques auxquelles la Mère est comparée rehaussent la grandeur de son exploit. La comparaison du sujet loué avec d'autres personnages est un *topos* du discours épидictique. Ménandre distingue les comparaisons partielles, qui ne concernent qu'un aspect du personnage ou de l'événement et qui peuvent être parsemées tout au long du discours, et la comparaison exhaustive qui prend place à la fin du discours.²⁸³ Les exempla mis en avant par les deux panégyristes sont empruntés à la Bible, emprunt qui constitue une des particularités les plus remarquables de l'adaptation de l'éloge païen à la culture chrétienne. Grégoire de Nazianze comme Jean Chrysostome ont recours dans ce contexte à la comparaison de la Mère des Maccabées avec divers personnages bibliques, exempla pour la plupart déjà attachés à la figure des Maccabées dans 4 M.²⁸⁴

Le nombre d'enfants de la mère des Maccabées appelle ainsi de fréquentes comparaisons avec des figures bibliques connues pour avoir engendré. Pour Grégoire, la Mère est supérieure à Abraham car ce n'est pas un fils qu'elle consentit à Dieu, mais tout un peuple

dolorosa participant aux souffrances de son fils au point qu'il ne s'agit plus seulement de douleur morale mais aussi de douleur physique (ce qu'illustre par exemple la Vierge évanouie dans la Crucifixion du retable d'Issenheim de Mathias Grünewald). Le fait de participer par la vue aux souffrances d'autrui au point de ressentir en soi-même les douleurs infligées à l'autre, semble avoir été attribué pour la première fois à la mère des Maccabées par l'auteur de 4 M. Le thème de la mère assistant au martyre d'un ou de plusieurs enfants traverse ainsi la littérature martyrologique avant d'aboutir logiquement au modèle marial. Comme nous l'avons vu au début de cette étude, dans la *Lettre sur les martyrs de Lyon*, 55, la communion de Blandine aux souffrances de ses frères martyrisés appelle métaphoriquement le modèle de la mère maccabéenne. Deux passions africaines mettent en scène des mères venues assister leur fils dans le supplice, comparées pour cet acte de bravoure à la mère des Maccabées. La communion à la souffrance d'autrui n'est pourtant pas exclusivement l'apanage de la maternité. Dans l'*Exhortation au martyre* d'Origène (XIII, trad. G. Bardy, p. 236), les frères « n'ont pas seulement subi les supplices un à un mais ont montré une admirable fermeté dans la piété en contemplant les souffrances de leurs frères ». Cette remarque suppose qu'Origène compte la contemplation du supplice des autres pour un supplice en soi, ce qui implique la même notion de compassion entre les frères que celle de la Mère pour ses fils.

²⁸³ 376, 31–377, p. 92 (éd. D. A. Russell – N. G. Wilson). Il est à noter que le genre historique a lui-même largement exploité le recours à l'*exemplum*. Les historiens représentent le passé comme un répertoire d'exempla à imiter ou à fuir, cf. *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval, Table ronde. Ecole française de Rome*, 1979, MEFRM, 92, 1980, pp. 1–179.

²⁸⁴ Sur l'utilisation des exempla chez Grégoire, voir K. Demoen, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Turnhout, 1996.

d'enfants.²⁸⁵ L'importance du rôle historique d'Abraham comme père du peuple de Dieu avec qui s'est conclue la première Alliance est cruciale dans les écrits juifs et patristiques.²⁸⁶ Dans son parti pris hyperbolique, Grégoire transfère ici ce rôle fondateur sur la Mère des Maccabées. Ce n'est plus le patriarche, mais elle, qui a donné un peuple, qualité déjà soulignée par 4 M qui s'exclamait à son évocation : « O mère de la nation (μήτηρ ἔθνους) ! »²⁸⁷

Dans son discours d'action de grâces,²⁸⁸ la mère se compare également à Anne qui consacra son fils Samuel à Dieu, tandis qu'elle en consacra sept, sept zélateurs de Dieu, eux-mêmes supérieurs au seul Phinéas²⁸⁹. Chez Jean Chrysostome, la Mère a surpassé la mère des fils de Zébédée qui « devint la mère d'apôtres, mais de deux apôtres seulement »²⁹⁰. Dans tous les cas de figure, la mère des sept est déclarée supérieure aux exemples cités pour le nombre de ses enfants. L'utilisation de ce critère pour juger de la supériorité d'une femme est un thème connu de l'Antiquité grecque. Niobé, mère de six fils et six filles, s'est prétendue supérieure à Létô par sa multiple progéniture.²⁹¹

Le personnage d'Abraham est également cité par Jean comme celui qui consentit au sacrifice de son fils : « Rappelle-toi notre admiration pour le patriarche Abraham, lui qui, après avoir porté son fils là-haut, lui passa les liens et le plaça sur l'autel, et regarde alors le courage de cette femme, » dit-il dans *l'Homélie* 1.²⁹² Aux yeux de Jean, la dimension douloureuse du consentement d'Abraham est en

²⁸⁵ 916, 31–40. Cf. aussi 917, 10 où la vue de sa « descendance » exterminée (οὐ γένος ὄρόμενον) ne l'émeut pas.

²⁸⁶ Cf. J. Daniélou, « Abraham dans la tradition chrétienne », *Cahiers sioniens* 2, Paris, 1951, pp. 76–81.

²⁸⁷ 4 M 15, 29.

²⁸⁸ 928, 32–42.

²⁸⁹ *Nombres*, 25, 7. Cf. 4 M 18, 12.

²⁹⁰ 621, 67–622, 1. Cf. *Mt* 4, 21.

²⁹¹ *Iliade* 24, 599 sq. Cf. également Ovide, *Les Métamorphoses* VI, 182–183.

²⁹² 620, 50–54. Cf. *Gen* 22, 1–19, *Heb* 11, 17–18. Malgré son infériorité de femme, Anne est de même comparée au grand patriarche pour avoir offert son fils : « Anne était sacrificatrice de ses propres entrailles ; c'est le patriarche Abraham qu'elle imitait, c'est contre lui qu'elle soutenait la lutte (...) Voyez-vous cette femme en lutte avec un homme ? Voyez-vous comment rien dans sa nature ne l'empêche de rivaliser avec un patriarche ? (καὶ γὰρ αὕτη ιέρεια τῶν οἰκείων σπλάγχνων ἐγίνετο, καὶ τὸν πατριάρχην' Αβραάμ ἐμιμήσατο, καὶ πρὸς ἐκεῖνον τὴν ἀμιλλαν ἔθετο... Εἶδες γυναῖκα προς ἄνδρα ἀμιλλωμένην ; εἰδὲς οὐδὲν παρα τῆς φύσεως ἐμποδίσθεισαν ζηλῶσαι τὸν πατριάρχην;) », *Hom. sur Anne* 3, 3, PG 54, 656.

effet une composante essentielle de la grandeur de son geste. Sa souffrance est longuement décrite dans la *Consolation à Stagire* comme un exemple de douleur paternelle :

Nous ne pouvons voir sans pitié et sans compassion, et souvent même sans verser des larmes, conduire au supplice d'ignobles malfaiteurs qui ont vieilli dans le crime, qui nous sont inconnus et que nous n'avions jamais rencontrés : et nous penserions qu'Abraham a pu de sang-froid immoler de sa main et brûler en holocauste ce jeune homme, qui lui était si cher et comme fils unique, et comme lui étant né contre toute espérance dans son extrême vieillesse (...) Qu'on ne dise pas qu'il n'a pas souffert et qu'il n'a pas enduré les affres des sentiments paternels. En voulant montrer au-delà de la mesure qu'il était philosophe, qu'on ne le prive pas d'éloges.²⁹³

Au travers de ces exemples, Jean s'inscrit dans une tradition orientale qui a développé en Abraham l'exemple même de la domination de la chair en exaltant la force de l'attachement qui le liait à son fils, ce qu'exprime le *Discours sur le bienheureux Abraham* :

Ne dis pas qu'Abraham n'a rien souffert : songe aux ardeurs dévorantes qui consument ses entrailles et regarde sa philosophie (...) Mais Abraham le philosophe, l'athlète qui luttait contre la nature, qui combattait ses entrailles, et qui s'était armé contre la nature, ne refusa pas d'obéir (...).²⁹⁴

²⁹³ Jean Chrysostome, *Consolation à Stagire* 2, PG 47, 462. Ces mêmes développements se retrouvent dans la *Consolation à Stagire* 1 (PG 47, 438) et dans *l'Homélie sur la Genèse* 47, 3, PG 54, 431.

²⁹⁴ Μή γάρ είτης, ὅτι οὐδὲν ἔπασχεν ὁ Ἀβραάμ· ἐννόησον πῶς ἐπυρπολεῖτο ὥπὸ τῶν σπλάγχνων ἐλαυνόμενος, καὶ βλέπε τὴν φιλοσοφίαν αὐτοῦ... 'Αλλ' ὁ φιλόσοφος Ἀβραάμ, ὁ ὀθλητής, καὶ πρὸς φύσιν ὄγωνιζόμενος, καὶ πρὸς σπλάγχνα πυκτεύων, καὶ κατὰ τῆς φύσεως ὄπλιζόμενος, οὐ παρήκουσεν (...) PG 50, 737–739. La démonstration est si proche des homélies sur les Maccabées que le doute sur l'authenticité de l'homélie pourrait être levé. Cette nécessité de montrer qu'Abraham a souffert, dimension sans laquelle son geste n'aurait pas de prix, est le thème même du traité de Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, (trad. P.-H. Tisseau, Paris, 1935) dont la première partie est attachée à décrire la situation psychologique dans laquelle se trouvait Abraham au moment du sacrifice, cf. P. Mesnard, « Kierkegaard et la figure d'Abraham », *Cahiers Sioniens* 2, pp. 121–140, p. 129. « Si je devais parler de lui, je peindrais d'abord la douleur de l'épreuve. Pour finir, je sucerais comme une sangsue toute l'angoisse, toute la détresse et tout le martyre de la souffrance paternelle pour pouvoir représenter celle d'Abraham, alors pourtant qu'au milieu de ses afflictions il croyait », dévoile Kierkegaard (*op. cit.*, p. 80, voir aussi p. 39). Mais le parallèle entre Kierkegaard et les textes patristiques est limité : pour le philosophe danois, le geste d'Abraham s'explique « parce que la foi commence précisément où finit la raison » (*op. cit.*, p. 81), alors que dans nos textes empreints de culture grecque, un tel acte n'est possible que parce que la raison (synonyme de la foi ou alliée

Dans cette tradition, le patriarche incarne le Sage capable de dominer par la vertu des sentiments humains douloureux.²⁹⁵ Cette exégesè, déjà présente chez Philon d'Alexandrie dont on sait que le traité *Sur Abraham* fut très apprécié des Pères de l'Eglise,²⁹⁶ initiée chez les Chrétiens par Origène,²⁹⁷ se retrouve chez les Cappadociens.²⁹⁸ Jean a pu également s'inspirer de 4 M, qui place la Mère en héritière directe d'Abraham pour s'être exercée aux mêmes vertus.²⁹⁹ Abraham est le paradigme de la domination de la raison sur la nature (comme le martyre en est aussi une preuve), ce que résume ce passage du sixième *Panégyrique de saint Paul* :

Pourtant ce qui est solide, c'est l'apport de la nature. Eh bien, si tu veux posséder une volonté généreuse, ce trésor est plus résistant que l'apport en question. Ne vois-tu pas que le corps des martyrs est transpercé par l'épée, et que si leur nature recule devant le fer, cependant leur volonté ne cède pas et ne se laisse pas vaincre ? N'as-tu pas remarqué en ce qui concerne Abraham, dis-moi, que la volonté a eu raison de la nature, lorsqu'il eut reçu l'ordre d'égorger son fils, et que manifestement la première a été plus puissante que la seconde ?³⁰⁰

à elle) a vaincu la nature. Pour Kierkegaard, la raison ne peut expliquer le geste religieux, « car si la morale est le stade suprême (...) l'on n'a pas besoin d'autres catégories que celle de la philosophie grecque, ou que celle qu'on en tire logiquement » (*op. cit.*, p. 84).

²⁹⁵ D'après J. Daniélou, « Abraham », pp. 74–75, il y aurait là une volonté d'opposer des modèles bibliques aux exemples de courage proposés par les stoïciens (Diogène abandonnant tous ses biens, Brutus envoyant son fils à la mort, mais surtout, dans ce cas, Agamemnon sacrifiant Iphigénie).

²⁹⁶ *De Abr.* 198 : « Ainsi ne pencha-t-il pas pour une part vers l'enfant et pour une part vers la piété. Il voua son âme tout entière à la sainteté faisant peu de cas de la communauté de sang » (éd. et trad. J. Gorez, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 20, Paris, 1966, p. 103), ce passage étant intégré dans une longue description de l'amour paternel d'Abraham (§194–199). Sur le portrait d'Abraham chez Philon, voir S. Sandmel, « Philo's Place in Judaism, 2. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature », *Hebrew Union College Annuel* 26, Cincinnati, 1955, pp. 151–332, qui y voit en particulier le type du philosophe alexandrin. D'une certaine manière, l'*Epître aux Hébreux* 11, 17–19, laisse entendre que c'est le principe de la foi qui l'a emporté en Abraham, mais ne décrit pas rhétoriquement le combat qui s'est alors livré dans l'homme.

²⁹⁷ *Hom. VIII sur la Genèse*, éd. H. de Lubac-L. Doutreleau, SC 7 bis, pp. 213–235, cf. J. Daniélou, « Abraham », p. 74.

²⁹⁸ Voir, par exemple, le sermon *De deitate filii et spiritus sancti et de Abrahamo de Grégoire de Nysse*, PG 46, 568–572.

²⁹⁹ « Mais la mère des jeunes gens dont l'âme était semblable à celle d'Abraham, l'amour de ses enfants ne l'a point ébranlée », 4 M 14, 20.

³⁰⁰ *Panégyrique de saint Paul*, VI, 6, 1–8, SC 300, p. 273.

C'est ainsi qu'à la manière de 4 M, Jean peut s'exclamer à son propos dans *l'Homélie sur la Genèse* 47 : « Ô raison victorieuse de la nature humaine ! »³⁰¹

d. *Une action de grâces : Jérémie contre Niobé*

L'héroïsme de la mère ne se limite pas à une acceptation tacite du martyre de ses fils, mais se traduit également par des paroles dont 2 M et 4 M se sont faits les premiers les inventeurs. La mère adresse dans 2 M un discours d'exhortation à son dernier fils, lui représentant la nécessité impérieuse d'accepter le martyre pour gagner la vie éternelle.³⁰² Dans 4 M, deux discours sont prêtés à la mère. Le premier discours est un discours fictif³⁰³ où l'auteur s'attache à montrer qu'elle a eu une réaction inverse de la normale, en rapportant les paroles de lamentation qu'elle aurait dû prononcer si elle eût été une femme sans courage (*δειλόψυχος*),³⁰⁴ paroles qu'elle ne prononça justement pas. Le second discours est composé des paroles d'encouragement qu'elle adressa à ses fils³⁰⁵.

A l'instar de 4 M, Chrysostome rapporte sous la forme d'une éthopée les paroles qu'elle aurait pu prononcer si elle avait été indigne.³⁰⁶ L'orateur souligne également le rôle de ses paroles d'encouragement dans le martyre de ses fils. Par ce moyen, « elle (...) prépare le festin inhumain ».³⁰⁷ Elle devient par là l'artisan de la mort de son dernier fils : « (...) prenant presque son dernier fils dans ses mains, elle le précipita dans le chaudron, remplaçant ses mains par les prières et les conseils (...). »³⁰⁸ Cette image revient à l'identique dans *l'Homélie* 2 où elle « soulèv[e] son enfant par ses paroles d'exhortation comme avec ses mains, elle le jette dans le chaudron »,³⁰⁹ devenant le bourreau de son fils par ses encouragements.

Le thème prend une dimension particulièrement importante chez Grégoire qui, à l'instar de 4 M, met deux discours dans la bouche de la mère. Le premier discours est consacré aux exhortations déli-

³⁰¹ PG 54, 431, 30.

³⁰² 2 M 7, 27–29.

³⁰³ 4 M 16, 6–11.

³⁰⁴ 4 M 16, 5.

³⁰⁵ 4 M 16, 16–23.

³⁰⁶ 625, 15–22.

³⁰⁷ 621, 18.

³⁰⁸ 621, 45–49.

³⁰⁹ 625, 24–25.

vrées aux fils.³¹⁰ Le deuxième discours est une oraison funèbre des enfants,³¹¹ où domine l'action de grâces, contre-pied des paroles de deuil normalement attendues dans la bouche d'une mère. L'attitude conventionnelle antique aurait en effet voulu que la mère refînt ses enfants pour subvenir à sa subsistance.³¹² C'est ce qu'exprime 4 M dans le discours fictif qu'aurait pu prononcer la mère si elle eût été sans courage.³¹³ Marie au pied de la Croix ne montre pas une crainte différente dans le *Christus patiens*,³¹⁴ s'inquiétant face à son fils mort de la subsistance de ses vieux jours.³¹⁵ La mère des Maccabées, sans se soucier du soin de sa vieillesse, rejette au contraire les gémissements et les lamentations,³¹⁶ réservés « aux mères de chair » dont les

³¹⁰ 925, 22–31. Assez bref, ce discours ne partage avec 4 M que le thème de l'exhortation. Seule une brève allusion à la Loi chez Grégoire (925, 23–24) renvoie directement au deuxième discours de la Mère dans 4 M.

³¹¹ 925, 22–929, 8.

³¹² Le discours est introduit par le geste de la tête et des bras levés au ciel (on peut y reconnaître le geste de la *Figura orans*, qui symbolise dans l'iconographie chrétienne l'entrée dans la béatitude éternelle) et par un premier mot, prononcé d'une voix éclatante : Εὐχαριστῶ (je rends grâce).

³¹³ 4 M 16, 6–11.

³¹⁴ Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ*, 915, éd. et trad. A. Tuillier, SC 149, pp. 200–201. Cette tragédie du IV^e siècle qui met en scène la Passion du Christ sous la forme d'un centon d'Euripide est peut-être de la main de Grégoire de Nazianze. Sur sa date et son attribution, voir l'introduction de cet éditeur, pp. 11–18.

³¹⁵ De même, chez Josèphe, *AJ*, I, 230–231, Abraham a élevé Isaac pour qu'il prenne soin de lui dans ses vieux jours et n'accepte le sacrifice de son fils que dans la mesure où celui-ci veillera sur lui depuis l'au-delà : « [Dieu] n'a pas jugé bon, je pense, que tu sois emporté par la maladie, la guerre ou un autre mal qui arrive habituellement aux hommes. C'est avec les prières d'une cérémonie qu'il va accueillir ton âme et la gardera près de lui. Tu seras pour moi un protecteur et tu prendras soin de ma vieillesse – c'est surtout à cette fin que je t'ai élevé – me procurant l'appui de Dieu au lieu du tien propre », (trad. E. Nodet, *Flavius Josèphe, Les Antiquités juives I* (Livres I à III), Paris, 1992 p. 52). A propos du personnage de Marie dans le *Christus patiens*, on notera que les lamentations sont essentielles à son personnage, alors qu'elles sont ici interdites à la mère des Maccabées. Le thème se développe à partir du concile d'Ephèse de 431, qui attache une importance à deux nouveaux aspects du personnage de Marie, (jusque-là surtout considérée pour son rôle éminent dans l'Incarnation) : la Dormition et la Vierge au pied de la Croix, gémisante et souffrante, cf. A. Cameron, *Christianity*, pp. 104–106.

³¹⁶ 928, 11–16. Il faut noter ici la description fort intéressante du cérémonial oriental du deuil, issu du fond des âges païens, où le rôle de la lamentation est dévolu à la femme. Cette tradition est restée la même avec le christianisme, cf. M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, 1974, pp. 24–35. On peut se demander dans quelle mesure Grégoire ne récuse pas ici des pratiques funèbres peu dignes de l'espérance des chrétiens. Pour la Mère du Discours 15 en effet, ne pas pleurer ses enfants, c'est les aimer (928, 26–27). Ce refus de l'attitude de

enfants sont morts sans gloire.³¹⁷ La mort de ses enfants l'amène à prononcer une louange d'action de grâces à l'effet hyperbolique, selon le procédé classique par lequel un sujet qui devrait être considéré comme un mal ou un moindre mal devient un sujet de satisfaction.³¹⁸ Elle invoque les attributs de sa maternité vieillissante (mamelles nourricières, tête blanchie), non pour retenir ses enfants mais pour les pousser à mourir.³¹⁹ La mort de ses enfants, loin d'être ressentie comme un abandon, est la récompense de sa vieillesse. « Comme on a pris soin de ma vieillesse d'une manière extraordinaire ! Je recueille le fruit de mon éducation, ô mes enfants ! » s'exclame-t-elle.³²⁰ Le discours est couronné par une accumulation de termes exprimant sa joie : « Mais les événements d'à présent sont bénédiction, joie, gloire, choeurs, gaieté pour ceux qui restent sur cette terre. Car moi, je répands des libations pour vous. »³²¹

En prêtant à une mère des paroles de joie face à la mort de ses fils, Grégoire rompt avec la tradition oratoire établie. L'éthopée de la mère pleurant la mort de ses enfants, incarnée au travers du personnage de Niobé,³²² était un classique des *Exercices préparatoires*. Dans ses *Progymnasmata*, Aphtonius annonce « ce que Niobé dira de ses enfants morts »³²³. Le discours doit se présenter en trois temps, en évoquant la situation passée, présente et future.³²⁴ Pour la situation présente, Niobé devra d'abord comparer son état présent avec sa

deuil se retrouve dans la *Passion de Perpétue et Félicité*, 20, 5 : Perpétue s'attache les cheveux au moment de mourir « de manière à ne pas paraître en deuil à l'heure de son triomphe (*ne in sua gloria plangere videretur*) », éd. H. Musurillo, *The Acts*, p. 128.

³¹⁷ 928, 11–18.

³¹⁸ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 405. Pour Arist., *Rhét.* III, 1413 a 30, b 1, l'hyperbole sert à traduire une émotion forte.

³¹⁹ 916, 40–41–917, 1.

³²⁰ 928, 1–3.

³²¹ 928, 30–32.

³²² Niobé, fille de Tantale et femme d'Amphion, eut six garçons et six filles, qu'elle perdit tous du fait du courroux d'Apollon et d'Artémis, cette dernière s'étant offusquée qu'elle se prétendît supérieure à leur mère Létô, qui n'avait que deux enfants, du fait de la multitude de sa progéniture, cf. *Iliade* XXIV, vv. 599–620, éd. P. Mazon, Paris, 1939, pp. 161–162. Incarnant la douleur par excellence, son mythe fut repris dans toute l'Antiquité, cf. A. Moreau, « La Niobé d'Eschyle », *Revue des Etudes grecques* 108, 1995, pp. 288–307.

³²³ Τίνας ἄν εἴποι λόγους Νιόβη κευμένων τῶν παιδῶν, éd. H. Rabe, Leipzig, 1926, p. 35, l. 15, cf. H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, 1981, p. 93.

³²⁴ Καὶ διαιρήσεις ἀντὶ κεφαλαίων τοῖς τρισὶ χρόνοις, ἐνεστῶτι, παρρηκότι καὶ μέλλοντι, éd. H. Rabe, p. 35, l. 13.

félicité antérieure par une série d'antithèses.³²⁵ La description de l'état antérieur développe le thème : « Avant que je sois en compétition avec Létô, j'étais une mère plus enviable ».³²⁶ Finalement elle se lamente sur son futur.³²⁷ Ce plan immuable est reproduit à l'identique dans les deux éthopées de Niobé composées par Libanios, témoignant de la stabilité du modèle.³²⁸ L'éthopée de Niobé met en avant le basculement définitif d'une vie heureuse dans un malheur sans retour, là où le discours chrétien (comme le discours juif du Pseudo-Josèphe) prêche au contraire la promesse d'une béatitude éternelle dans l'épreuve présente. La mère des Maccabées, en tant que mère dououreuse, ne pouvait qu'évoquer la Niobé du fond rhétorique commun à l'ensemble de l'Empire : L'orateur, par cette référence implicite au contre-modèle grec de la Mère³²⁹ auquel est substitué le modèle des oraisons funèbres bibliques tirées de Jérémie, rompt avec la tradition païenne.³³⁰

Une citation des *Lamentations* de Jérémie est ainsi intégrée dans son discours, faisant référence à un discours funèbre non de pleurs mais de louange.³³¹ L'auteur des *Lamentations*,³³² composées vraisemblablement après la ruine de Jérusalem en 587, s'adonne en effet au genre de la complainte funèbre, tout en conservant une confiance en Dieu

³²⁵ Οἵαν ἀνθ' οἴας ἀλλάσσομαι τύχην ἄπαις ἡ πρὸν εὔπαις δοκοῦσαν, éd. H. Rabe, p. 35, l. 17.

³²⁶ Πρὸν εἰς πεῖρων ἀφίκεσται Λητοῦς ζηλωτότερα μῆτηρ ὑπῆρχον, éd. H. Rabe, p. 36, l. 9.

³²⁷ Ποῖ τράπωμαι ; Τίνων ἀνθέξομαι ; Ποιος ἀρκέσει μοι τάφος πρὸς ὅλων παίδων κειμένων ὀλεθρον, éd. H. Rabe, p. 36, l. 14 *sq.*

³²⁸ Libanios, *Progymnasmata*, VIII, 391–196, éd. R. Foerster, Teubner, 1903–1927, réed. Hildesheim, 1963. Voir M. Salon, *La technique de l'éthopée et son application au thème de la mère tragique*, Mémoire de maîtrise de Lettres classiques, sous la direction de L. Brottier, Université de Poitiers, 1997, pp. 147–149.

³²⁹ Le modèle de Niobé comme mère ayant perdu ses enfants devait être dominant grâce à sa présence à la fois dans l'*Iliade* et dans les *Exercices préparatoires*, rendant marginale l'attitude d'une Praxithéa, mère ayant sacrifié sa fille avec une fière abnégation, dont les paroles sont imaginées dans l'*Erechthéa* d'Euripide, pièce perdue et connue à peu près seulement par le passage conservé dans le *Contre Léocrate* 100, de Lycurgue, (éd. F. Durrbach, Paris, 1932), cf. *supra*, p. 205, n. 59.

³³⁰ 928, 38–40.

³³¹ 928, 38–42 (*Lam.* 4, 7).

³³² Ce livret est attribué à Jérémie par la Septante et la Vulgate, d'après les indications de 2 *Chron.* 35, 25 selon lesquelles Jérémie composa une lamentation sur Josias, consignée dans les *Lamentations* (texte en réalité absent des *Lamentations* telles qu'elles nous sont parvenues et considéré comme perdu). La citation de Grégoire pourrait être une allusion à la liturgie juive sur les Maccabées, dont les chrétiens prennent la succession, cf. *supra*, pp. 64–65.

inébranlable. C'est pourquoi Grégoire peut prétendre que les paroles du prophète Jérémie s'imposent comme un modèle d'oraison funèbre « sans pleurer, mais en bénissant une sainte mort » ($\tauὸν \;\dot{\epsilon}\pi\tauάφιον$, où θρηνῶν, ἀλλ’ εὐφημῶν τελευτὴν ὁσίαν). La Mère peut appliquer alors la louange des fils de Jérusalem de *Lam.* 4, 7 à ses propres fils : « Vous avez brillé plus que neige, vous avez caillé plus blanc que lait, votre troupe est plus étincelante que la pierre de saphir ».³³³ L'action de grâces prend la place de la déploration, démontrant l'originalité radicale de la Bible et la nécessité de se référer à des modèles rhétoriques différents du fond commun profane. L'épilogue transforme la perte des enfants en accomplissement de la maternité, annonçant le thème parénétique de la péroraison du discours³³⁴ : le comportement maternel à imiter est le sacrifice de ses enfants au Christ.³³⁵

e. « Vraiment mère »

En faisant le don de ses enfants, la mère accède à la vraie maternité. « Vraiment mère » ($\muάτηρ \dots ὄντως$)³³⁶ par la vertu, elle se distingue de celles qui ne sont mères que selon la chair.³³⁷ Comme la mère nazianzène, la mère des Maccabées chrysostomienne est également « vraiment mère » ($\overset{\circ}{\omega}ντως μάτηρ$) par l'éducation qu'elle a donnée.³³⁸ « Etre vraiment mère » relève non pas de la fonction naturelle que représente l'enfantement, mais de l'éducation humaine qui sera donnée et de l'amour qui consistera, contre l'instinct, à consentir à la mort de ses enfants. Une comparaison animalière illustre chez Grégoire et Jean ce dépassement de la nature. Grégoire use d'une comparaison de la Mère avec un oiseau défendant son nid,³³⁹ présente en 4 M.³⁴⁰ Cependant, le sens de la comparaison animalière

³³³ 928, 40–42. Grégoire adapte ici librement les vers de la Septante, comme dans le *Discours* 40, 25 (SC 358, pp. 252–253). Dans les deux citations, Grégoire se base sur un texte qui portait $\tauυρωθέντες$ pour parler des fils « caillés plus blanc que lait », là où les éditeurs de la Septante préfèrent $\piυρωθέντες$, cf. la note 2, p. 253 de P. Gallay, SC 358. Dans le *Discours* 6, 18 (SC 405, pp. 166–169), il confie combien la lecture du livre des *Lamentations* lui est familière. Il dit la cultiver en particulier chaque fois qu'il désire tempérer un succès.

³³⁴ 929, 20–21.

³³⁵ 932, 36–39.

³³⁶ 925, 9.

³³⁷ 928, 17.

³³⁸ 625, 13.

³³⁹ 925, 14–21.

³⁴⁰ 4 M 14, 14–19. La présence du serpent dans le texte de Grégoire est sans doute une allusion homérique (*Iliade*, 2, 308–319), cf. *infra*, p. 149.

connaît un glissement de l'un à l'autre texte, Grégoire détournant de manière paradoxale l'image traditionnelle de la sauvegarde maternelle instinctive. Dans 4 M, la comparaison montre que la mère a su surpasser le comportement prévu par la nature (elle ne chercha pas à soustraire ses enfants à la mort comme une femelle ses petits),³⁴¹ tandis que chez Grégoire, elle démontre que la mère a eu le vrai comportement d'une mère aimante (en voulant leur mort, elle se battit pour le salut de ses enfants comme une femelle défend ses petits). Chez Jean Chrysostome, la comparaison de l'amour maternel et de l'instinct animal est exposée dans le sens traditionnel que lui confère 4 M :

Et aucun animal n'est si faible, qu'il ne défende sa progéniture, aucun animal n'est si doux qu'il ne devienne furieux s'il est séparé de ses enfants. Mais elle, la tyrannie qu'exerce la nature sur la raison des hommes et sur l'instinct des bêtes, elle l'écrase.³⁴²

La mère a agi à l'inverse de ce que lui dictait un instinct aussi fort que celui d'un animal, répudiant le règne de la nature pour faire valoir un amour tout spirituel résumé par le mot philosophie.³⁴³

Ce comportement est donné à imiter par les deux Pères au travers de l'éducation que les auditeurs doivent dispenser à leurs enfants. A la fin de son discours d'action de grâces, la mère nazianzène invite les mères à éléver leurs enfants selon son exemple.³⁴⁴ Dans la parénèse finale, Grégoire exhorte les femmes à accéder à cette véritable maternité, sanctification du mariage.³⁴⁵ Dans l'*Homélie* 1 de Jean, le thème est développé à partir de la prédication paulinienne de 1 *Tim* 5, 9–10³⁴⁶ : la veuve qui sera choisie devra avoir bien éduqué ses enfants et non les avoir seulement mis au monde. Jean en tire la parénèse suivante :

Que les mères entendent ce récit, qu'elles tâchent de suivre le courage de cette femme, et sa tendresse pour sa descendance ; qu'elles élèvent de cette manière leurs enfants. Mettre au monde n'est pas le fait de la mère car c'est le fait de la nature ; c'est l'éducation qui est le fait de la mère, car elle relève de la volonté.³⁴⁷

³⁴¹ 4 M 14, 20.

³⁴² 621, 9–14.

³⁴³ 621, 17.

³⁴⁴ 929, 5–6.

³⁴⁵ 932, 36–37.

³⁴⁶ 621, 21–33.

³⁴⁷ 621, 21–25.

Dans les *Homélies sur Anne*, Chrysostome expose le même thème : éduquer, c'est donner des enfants à Dieu en les élevant à la vertu. Les hommes et les pères peuvent donc aussi imiter Anne.³⁴⁸

2. *La virilité*

a. *La métaphore de la femme virile*

Faible parce que mère, la mère des Maccabées l'est également parce qu'elle est femme. « Quoique philosophe, elle était mère. Quoique remplie de l'amour de Dieu, elle était revêtue de chair. Quoique courageuse, elle devait composer avec une nature de femme », dit d'elle Chrysostome.³⁴⁹ Dès lors, le dépassement non plus seulement de sa maternité, mais également de sa féminité, deviennent des lieux de l'éloge. Dans le *Discours* 15, la description du courage de la Mère culmine ainsi dans l'éloge de sa virilité : « Άμε virile dans un corps de femme (ῷ ψυχῆς ἀνδρείας ἐν γυναικείῳ τῷ σώματι)! »³⁵⁰ Dans l'*Homélie* 1, Jean se demande si, étant donné sa capacité à souffrir, on peut encore appeler femme la mère des martyrs (εἴ γε γυναῖκα δεῖ αὐτὴν καλεῖν).³⁵¹

Le thème est déjà présent dans 2 M où l'héroïsme de la mère des Maccabées, consistant à assister³⁵² avec vaillance à la mort de ses fils, non seulement sans flétrir, mais en les encourageant à affronter le martyre, est magnifié comme l'expression d'un courage viril :

Elle exhortait chacun d'eux dans la langue de ses pères et, remplie des plus nobles sentiments, elle animait d'un mâle courage son tempérament féminin³⁵³.

Dans 4 M, la virilité est associée aux autres qualités qui l'aident à surmonter sa faiblesse naturelle : « (...) la raison pieuse, au milieu

³⁴⁸ *Homélie sur Anne* 1 (PG 54, 636–638, prédication qui comporte la même utilisation de la parabole de la veuve). Le thème revient également par allusion dans l'*Homélie* 3 de la même série. Chez Origène, la figure d'Abraham sert également de modèle pour une paternité détachée des affections charnelles, cf. *Homélies sur la Genèse*, VIII, 7, introd. H. de Lubac et L. Doutreleau, éd. W. A. Baehrens, trad. L. Doutreleau, SC 7 bis, pp. 224–229.

³⁴⁹ 620, 33–38.

³⁵⁰ 916, 29. On voit bien par le contexte qu'il faut traduire ici ἀνδρεία par virilité, selon le sens que lui confère l'étymologie, et non par courage.

³⁵¹ 621, 33–35.

³⁵² Les deux textes insistent sur l'importance de la vision (2 M 7, 20 et 4 M 15, 14–15, 19–20, 24 ; 16, 1, 3).

³⁵³ τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγέρασα, 2 M 7, 21.

même des passions, excita virilement son cœur à mépriser un amour maternel sans durée. »³⁵⁴ Le panégyriste mesure son attitude héroïque à l'aune du comportement masculin : « O toi, plus noble qu'un mâle par ta fermeté, plus vaillante qu'un homme par ton endurance ! »³⁵⁵

b. *Le modèle masculin comme idéal de perfection*

Dans le monde antique, la femme se voit en effet dotée d'une infériorité constitutive.³⁵⁶ La faiblesse de la femme est avant tout caractérisée par l'absence de courage, *ἀνδρεία*, dont l'étymologie montre bien qu'il s'agit d'une vertu masculine par excellence.³⁵⁷ Face à cette insuffisance féminine, le modèle masculin s'impose à toute l'Antiquité comme la référence absolue de la vertu. Confrontés à des femmes dignes de louanges, les auteurs gréco-romains, juifs ou chrétiens, ne peuvent dès lors trouver de meilleur éloge que de souligner la virilité exceptionnelle de ces femmes.

³⁵⁴ 4 M 15, 23. Dans ce contexte, et en partie grâce à la proximité d'*ἀρρένων*, il semble qu'*ἀνδρειοτέρα* retrouve son sens étymologique de courage viril, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 227 et 234. Sur l'*ἀνδρεία* de la mère des Macabées comme vertu stoïcienne, voir l'analyse de R. D. Young, « The Woman with the Soul of Abraham », pp. 70–71 et 77–78.

³⁵⁵ ὁ ἀρρένων πρὸς καρτερίων γενναιοτέρα, καὶ ἀνδρῶν πρὸς ὑπομονὴν ἀνδρειοτέρα, 4 M 15, 30. Voir aussi 4 M 16, 14.

³⁵⁶ Sur la faiblesse comme principe constitutif de la femme dans l'Antiquité, voir le vaste panorama d'U. Mattioli, *'Ασθένεια e ἀνδρεία*, pp. 11–86. Ici intervient tout le débat autour de la notion de "gender" (voir P. Schmitt-Pantel, « L'Histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui », *Histoire des femmes en Occident*, dir. G. Duby et M. Perrot, Paris, 1991, pp. 497–498) et de la place des femmes dans l'Eglise, étudiée notamment par K. E. Børresen, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris, 1968, repris dans "In defense of Augustine : How femina is homo?", *Collectanea augustiniana, Mélanges T. J. van Bavel*, éd. B. Bruning, M. Lamberrigts, J. van Houtem, Louvain, 1990, pp. 411–428 ; R. R. Ruether (éd.), *Religion and Sexism : Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1974 ; R. R. Ruether et E. Mc Loughlin, *Women of Spirit. Female leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1979 ; E. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*, Lewiston-New York, 1979 ; E. Schlüsser-Fiorenza, *In Memory of Her*, New York, 1983, trad. fr. *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, 1986 ; E. Clark, *Women in the Early Church*, Wilmington, 1983 (recueil de textes) ; E. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith, Essays on Late Ancient Christianity, Studies in Women and Religion* 20, Lewiston-Queenston, 1986 ; K. Aspren, *The Male Woman: a Feminine Ideal in the Early Church*, éd. R. Kieffer, Uppsala, 1990 ; E. Clark, *Women in Late Antiquity, Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, 1993 ; L. James (éd.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, Londres et New York, 1997 ; Fr. Thébaud, *Ecrire l'histoire des femmes*, Paris, 1998.

³⁵⁷ Aristote, *Histoire des animaux*, 608 a, éd. trad. P. Louis, Paris, 1969, p. 64 ; *Pol. 1277 b 20* : « Un homme passerait pour lâche s'il n'était courageux que comme une femme », (éd. et trad. J. Aubonnet, Paris, 1971, p. 62).

La première femme virile de la tragédie grecque est la Clytemnestre d'Eschyle.³⁵⁸ La métaphore est également présente chez Euripide où Electre se voit louée par son frère pour sa virilité : « O toi dont le cœur est viril et dont le corps se distingue entre toutes les femmes ! »³⁵⁹ Psychologiquement promue à la valeur d'un homme, Electre se voit également retirer sa spécificité physique féminine, afin d'être le plus possible rapprochée du modèle masculin.

En dehors des textes maccabéens, la métaphore de la femme virile est également exploitée dans le judaïsme hellénistique,³⁶⁰ notamment chez Philon. Pour l'auteur alexandrin, la femme est dépourvue par nature de noblesse et de virilité, c'est pourquoi Dieu ne s'adresse qu'à l'âme féminine qui a recouvré la virginité.³⁶¹ Dans la *Legatio ad*

³⁵⁸ *Agamemnon*, v. 10–11, cf. U. Mattioli, *'Ασθένεια ε ἀνδρεία*, pp. 88 et 91.

³⁵⁹ ὦ τὰς φρένας μὲν ἄρσενας κεκτημένη/τὸ σῶμα δὲν γυναιξὶ θηλείας πρέπον, Euripide, *Oreste*, v. 1204–1205 (éd. F. Chapouthier – trad. L. Méradier, Paris, 1959, p. 80). U. Mattioli, *'Ασθένεια ε ἀνδρεία*, pp. 116–117, rapproche ces vers de 2 M 7, 21. Voir également Sophocle, *Electre*, 982–983 et 997s. Les autres références de la littérature gréco-romaine sont nombreuses. Hérodote qualifie de virile la capitaine Artémise VII, 99 ; VIII, 68 et 87–88 (cf. U. Mattioli, *'Ασθένεια ε ἀνδρεία*, pp. 91–93). Dans le vocabulaire philosophique, la plus grande louange que peut recevoir une femme est celle de posséder une âme virile (*ἀνδρικὴν τὴν διάνοιαν*), cf. le dialogue entre Ischomaque et Socrate dans *l'Economique* de Xénophon, X, 1, l'expression semblant désigner la capacité à obéir infalliblement à l'homme (cf. U. Mattioli, *op. cit.*, pp. 93–95). La métaphore de la femme virile est également présente chez Platon, *Lois*, VII, 806 b et III, 802 e ; Men. 72 e). Chez Aristote, la vertu de courage est accordée à la femme mais subordonnée à son rôle domestique et de soumission à l'homme (*Pol.* 1313 b 36, 1259 b 30, 1260 b 20 et 1277 b 20) (cf. U. Mattioli, *op. cit.*, pp. 95–98). Sur ce thème dans la littérature cynico-stoïcienne, cf. U. Mattioli, *op. cit.*, pp. 99–111. L'éloge de la femme virile perdure dans le genre épидictique de l'époque impériale, cf. Théon, *Progymn.* 9, II, 114, 24–25 (« Nous supposerons que Tomyris est la plus virile des femmes ») ou Julien, *Eloge d'Eusèbie*, 17, 127 bc (« Nitocris (...), Rodogune et Tomyris se présentent à l'esprit, ainsi qu'une foule de femmes aux comportements virils »), cf. J. Bouffartigue, *L'empereur Julien*, p. 529.

³⁶⁰ La tradition juive ne tient pas en meilleure estime la femme, en dépit de quelques figures exceptionnelles dont on se souvient à travers les âges, comme les femmes de la *Genèse* Sara, Rachel et Rebecca, ou les libératrices d'Israël, Judith et Esther. Voir par exemple les considérations de Flavius Josèphe, *Contre Appion* II, 202 ou Philon, *Hypothetica* 7, 3, cf. M. Alexandre, « De l'Annonce du Royaume à l'Eglise. Rôles, ministères, pouvoirs de femmes », *Histoire des femmes en Occident*, dir. G. Duby et M. Perrot, Paris, 1991, pp. 446–448. Sur Judith comme figure guerrière mâle, cf. J. W. van Henten, « Judith as Alternative Leader : a Rereading of *Judith* 7–13 », *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (éd. A. Brenner, The Feminist Companion to the Bible 7, Sheffield, 1995, pp. 224–252 et U. Mattioli, *'Ασθένεια ε ἀνδρεία*, pp. 113–115.

³⁶¹ *De cherubim* 50, éd. – trad. J. Gorez, Paris, 1963, pp. 42–43, cf. U. Mattioli, *'Ασθένεια ε ἀνδρεία*, p. 111. Voir aussi Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman*

Caium, il fait l'éloge de Julia Augusta, bisaïeule de l'Empereur, comme d'une femme capable d'avoir « virilisé sa raison » (*ἀρρενωθεῖσα τὸν λογισμὸν*).³⁶² La *Septante* traduit de même le concept de femme parfaite par l'adjectif *ἀνδρεία*.³⁶³

Absente du Nouveau Testament,³⁶⁴ la métaphore resurgit à l'évocation des femmes martyres dans la première littérature chrétienne. L'Epître de Clément rappelle comment des femmes ont subi victorieusement le martyre, « toutes faibles de corps qu'elles étaient (*οἵ ασθενεῖς τῷ σώματι*) ».³⁶⁵ Citant l'exemple de Judith et d'Esther à l'appui, il les déclare « viriles ».³⁶⁶ Une femme elle-même, Perpétue, est gagnée par cette métaphore.³⁶⁷ Elle dit, au moment où on lui enleva ses vêtements : « (...) et soudain, je devins homme (*et facta sum masculus*) »,³⁶⁸ renversement engagé dès son entrée dans l'arène où elle avait soutenu le regard de la foule, (*vigore oculorum deicens omnium conspectum*), inversant par ce geste le rapport homme-femme de son époque, où le droit de regarder était le privilège de l'homme.³⁶⁹

Palestine, an Inquiry into Image and Status, XIII, (Texte und Studien zum Antiken Judentum 44), Tübingen, 1994.

³⁶² Ed.-trad. A. Pelletier, Paris, 1972, pp. 288–289.

³⁶³ Cf. *Sir* 26, 2 ; 28, 15 et *Prov* 31, 10 : γυναῖκα ἀνδρείαν τίς εύρήσει ; cf. U. Mattioli, *'Ασθένεια e ἀνδρεία*, pp. 115–116 et M. Alexandre « De l'annonce du royaume », p. 446. Ce qualificatif perdure dans la tradition chrétienne pour louer une femme de bien, sans qu'il soit fait spécifiquement allusion à son courage. Origène, dans le *Traité sur la Prière*, II, 1, salue Tatiana, à laquelle le traité s'adresse en même temps qu'à Ambroise, en la louant d'être « très belle et très vaillante ».

³⁶⁴ Cf. U. Mattioli, *'Ασθένεια e ἀνδρεία*, p. 119.

³⁶⁵ *Cor* 6, 2, éd.-trad. A. Jaubert, SC 167, p. 111. Cf. O. Perler, « Das Vierte Makkabäerbuch », pp. 65–66, J. W. van Henten, *Maccabean martyrs*, pp. 706–707.

³⁶⁶ « Beaucoup de femmes rendues fortes par la grâce de Dieu, ont accompli bien des actions viriles. » Πολλαὶ γυναῖκες ἐνδύναμοθεῖσαι διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ἐπετελέσαντο πολλὰ ἀνδρεῖα, 55, 3, éd. et trad. A. Jaubert, SC 167.

³⁶⁷ Sur son caractère universel en tout cas, voir K. Vogt, « “Becoming Male” : a Gnostic and Early Christian Metaphor », *Image of Gods and Genders*, éd. K. E. Borresen, Oslo, 1991, pp. 183–184.

³⁶⁸ *Passio Perpetuae*, 10, 7, éd. et trad. J. Amat, SC 417, p. 139, cf. U. Mattioli, *'Ασθένεια e ἀνδρεία*, pp. 147–149 et l'article classique sur Perpétue de L. Robert, « Une vision de Perpétue, martyre à Carthage en 203 », CRAI, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1982, pp. 228–276. Pour d'autres exemples de femmes martyres, voir par exemple les *Actes de Paul et Thècle* 40, commentés par Fr. Cardman, « Acts of the Women Martyrs », *Anglican Theological Review*, 70, 1988, pp. 144–150 ; E. G. Hinson, « Women among the Martyrs », *Studia Patristica* 25, éd. E. A. Livingstone, Berlin, 1993, p. 424 ; J. Anson, « The Female Transvestite in Early Monasticism : the Origin and Development of a Motif », *Viator* 5, 1974, p. 10.

³⁶⁹ *Passio Perpetuae* 18, 2, cf. l'analyse de J. B. Perkins, « The Passion of Perpetua », p. 845. La Pélagie de Jean Chrysostome, gênée par l'impudeur des regards qui l'attendaient, (elle refuse de s'exposer à la licence des regards (οὐδὲ γενέσθαι θέατρον

Clément d'Alexandrie parle « d'une femme sans peur qui se conduit comme un homme ».³⁷⁰ Chez Eusèbe, les martyres palestiniennes arrêtées à Gaza font preuve du même courage viril. L'évêque mentionne « une chrétienne, femme par son corps, mais virile par sa détermination, [qui] ne supporta pas la menace de la persécution ».³⁷¹ Il décrit sa compagne de la même façon : « Tout à fait chétive en apparence par le corps et méprisable d'aspect, [cette autre martyre] était d'ailleurs courageuse dans son âme et avait embrassé une détermination plus forte que son corps ».³⁷² La typologie de la femme virile est ici évidente. En l'absence d'informations, (Eusèbe avoue savoir seulement de la première qu'elle est originaire de Gaza, de la seconde qu'elle est originaire de Césarée et qu'elle s'appelle Valentine),³⁷³ l'historien, confronté à un épisode où interviennent des femmes, fait appel au *topos* de la virilité, à l'image de la femme plus forte que son corps.

Les panégyriques de martyrs héritent du *topos*, comme l'illustrent les homélies de Chrysostome consacrées à des personnages féminins. Dans *l'Homélie sur Drosis*, « les femmes sont courageuses comme des hommes » (*γυναῖκες ἀνδρίζονται*)³⁷⁴. La répartition chez les femmes remarquables d'un principe féminin faible, localisé dans le corps, et d'un principe masculin fort, situé dans l'âme, est également présente. Pélégie est « femme par son sexe, mais d'un courage digne d'un homme », (*genere quidem et sexu feminam, animo autem ipso marem*), c'est-à-dire, physiquement et fémininement faible, moralement et virilement forte.³⁷⁵

La force d'attraction du modèle masculin est tel que les femmes étonnantes peuvent se voir retirer totalement, et non plus seulement

ἀκολάστοις ὁφθαλμοῖς) (PG 50, 579, l. 38–39) et aux regards libertins d'un juge (*id.* 585, l. 4–6)) a préféré se donner la mort.

³⁷⁰ *Stromates* IV, 48, 1 à propos d'un personnage de la tragédie grecque. Cet auteur, qui s'attache dans cet ouvrage à relier martyre et pratique de la philosophie, consacre plusieurs développements au fait que les femmes sont capables de vertu autant que les hommes, invoquant à cet effet des exemples tirés de la Bible, mais aussi de l'histoire grecque (58–63, 118–123). Voir aussi *Stromates* VI, 100, 3, SC 446, p. 261.

³⁷¹ Eusèbe de Césarée, *Mart. Pal.* VIII, 5, éd. et trad. G. Bardy, SC 55, p. 146.

³⁷² Eusèbe de Césarée, *Mart. Pal.* VIII, 6, SC 55, p. 146.

³⁷³ Eusèbe de Césarée, *Mart. Pal.* VIII, 8, SC 55, p. 147.

³⁷⁴ PG 50, 688, 5.

³⁷⁵ PG 50, 585, 1–2. Le texte grec de cette homélie, peut-être pseudo-chrysostomienne (cf. CPG 4509), est perdu.

partiellement, leur qualificatif de femme, le stéréotype féminin ne correspondant plus au portrait qu'il souhaite dresser. Dans *l'Homélie sur Bernice, Prosoce et Domnine*, il s'extasie sur ces « femmes, ou plutôt ces hommes, [qui] ont vaincu la mort ».³⁷⁶ Dans l'éloge de Juliette martyre, Basile de Césarée se demande de même « s'il est convenable de l'appeler femme, elle qui a caché l'infirmité de sa nature féminine avec la grandeur de son âme », elle que le démon a trouvée plus forte que sa nature (ἀνδρειοτέραν τῆς φύσεως).³⁷⁷ Saint Augustin procède à l'identique dans l'éloge des femmes martyres scillitaines : « Audivimus viros fortiter agentes, viriliter confitentes ; audivimus et feminas non tamquam feminas tenentes Christum, oblitas sexum. »³⁷⁸

La sainteté féminine en vient à être décrite comme une vertu qui transcende la fémininité. Mélanie est ainsi accueillie par les frères de la montagne de Nitrie « comme un homme (ώς ἄνδρα) », parce que « il est vrai de dire qu'elle avait dépassé la mesure de son sexe et acquis une mentalité virile ou plutôt céleste (καὶ γὰρ ἀληθῶς παρεληλύθει τὸ γυναικεῖον μέτρον, καὶ φρόνημα ἀνδρεῖον μᾶλλον δὲ οὐράνιον ἐκέκτητο) », explique son biographe.³⁷⁹

c. La femme virile comme modèle masculin

La femme virile peut alors devenir un modèle à imiter, supérieur au modèle masculin, dans la mesure où l'exploit féminin a exigé plus d'effort que son équivalent masculin.³⁸⁰ Dans 4 M, le personnage de

³⁷⁶ 635, 5–6.

³⁷⁷ Basile de Césarée, *Homélie sur Juliette*, 1 (PG 31, 237), cf. E. G. Hinson, « Women », p. 427, U. Mattioli, *'Ασθένεια ε ἀνδρεία*, pp. 151–152, M. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Quaderni di « Vetera christianorum » 21, Bari, 1990, p. 89. Le même motif est repris dans la *Vie de Macrine* de Grégoire de Nyssse 1, 14, (éd. et trad. P. Maraval, SC 178, p. 141).

³⁷⁸ Serm. Denis 16, 7. Pour un autre exemple latin, voir Paulin de Nole, *Eph.* 29, 6 : *at quam tandem feminam si feminam dici licet, tam viriliter christianam*, (cf. U. Mattioli, *'Ασθένεια ε ἀνδρεία*, p. 151, n. 28).

³⁷⁹ Ed.-trad. D. Gorce, SC 90, Paris, 1962, pp. 200–203 qui renvoie également à Palladius, *Historia Lausiacula*, 117 (« j'ai cru devoir faire mention des femmes viriles et distinguées » (γυναικῶν ἀνδρείον καὶ εὐσχημόνων)), dont se fait écho Socrate, *H. E.* IV, 23. Pour d'autres exemples de cette transformation hagiographique, voir K. Vogt, « Becoming male », p. 182 et N. Delierneux, « Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IV^e au VII^e siècle », *Byzantion* 67, 1997, pp. 179–243.

³⁸⁰ On trouve, à l'inverse, la nécessité pour un homme d'obtenir une âme féminine s'il veut cultiver les vertus monastiques telles que la chasteté, le silence, l'obéissance, l'humilité, la clôture, cf. V. E. F. Harrison, « A Gender Reversal in Gregory of Nyssa's *First Homily on the Song of Songs* », *Studia Patristica* 27, Louvain, 1993, pp. 34–38.

la Mère est présenté comme une preuve supplémentaire de la souveraineté de la raison :

Et cependant, ne considérez pas comme une chose étonnante que, chez des hommes, la raison ait eu le dessus même au milieu des tourments, puisque l'intelligence d'une femme, elle aussi, a méprisé les souffrances les plus variées.³⁸¹

Dans la rhétorique grecque, l'action exceptionnelle d'une femme vaut exemple pour les hommes eux-mêmes. Praxithéa a sacrifié sa fille au salut d'Athènes « pour démontrer que, si les femmes sont capables d'un tel courage (*εἴπερ οἱ γυναῖκες τὸῦτο τολμήσουσι ποιεῖν*), les hommes doivent avoir pour leur pays un dévouement à toute épreuve, et ne jamais l'abandonner par la fuite ou le déshonorer à la face de tous les Grecs, comme a fait Léocrate », déclare Lycurgue dans le *Contre Léocrate*.³⁸² Pour Démosthène, les Athéniens morts volontairement au combat n'ont pu moins bien faire que leurs illustres ancêtres, parmi lesquels se comptent des femmes :

Les Léontides avaient appris la légende des Vierges, filles de Leos, qui s'offrirent en victimes pour la sauvegarde de leurs concitoyens et pour la sauvegarde de leur pays : dès lors que ces femmes témoignèrent d'une telle virilité (*ἐκείναι τοιαύτην ἔσχον ἀνδρείαν*), ils se dirent qu'il ne leur était pas permis de se conduire, eux, des hommes, comme des soldats moins virils qu'elles.³⁸³

Le thème traverse la littérature et se retrouve ainsi dans la version slavonne de la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe. Les sages Judas et Matthatias exhortent leurs fidèles à ôter les ornements impies installés sur le Temple par Hérode en invoquant précisément le courage des Maccabées, et parmi eux, de la Mère :

Il faut que nous-mêmes leur ressemblions, que nous ne nous montrions pas plus faibles qu'une femme.³⁸⁴

³⁸¹ 4 M 14, 11.

³⁸² Lycurgue, *Contre Léocrate*, 101, éd-trad. F. Durrbach, Paris, 1932, p. 67.

³⁸³ Démosthène, *Epitaphios LX*, 29, in *Discours d'apparat (Epitaphios, Eroticos)*, éd. et trad. R. Clavaud, Paris, 2002, p. 63. U. Mattioli, ‘Ασθένεια ε ἀνδρεία, p. 99, met en rapport ce texte avec le passage du *Contre Léocrate* cité ci-dessus, en soulignant que la typologie de la virilité s'y trouve associée à un mythe véhiculant un sacrifice volontaire.

³⁸⁴ Cité par E. Nodet, *La crise maccabéenne*, pp. 53–54, d'après l'édition critique de V. M. Istrin, A. Vaillant et P. Pascal, *La « Prise de Jérusalem » de Josèphe le Juif*, Paris, Institut d'Etudes slaves, 2 vol., 1934–1938. Il est à noter que l'éthopée prononcée par les protagonistes, dont est extrait ce passage, possède de nombreux traits communs avec les éthopées de 4 M et du Discours 15 de Grégoire de Nazianze.

Le modèle féminin amène une fois de plus une exhortation à ne pas rester en deçà de ce type d'exploit.

Peu courageuses par nature, faibles de constitution, moins enclines que l'homme à la vertu,³⁸⁵ les femmes sont en effet a priori peu disposées à affronter le martyre, d'où l'étonnement manifeste de ceux qui relatent leur mort héroïque.³⁸⁶ Cette transformation s'explique chez Chrysostome par la volonté. Dans l'homélie *De studio praesentium*, l'exemple de la Mère des Maccabées sert à démontrer que les femmes peuvent surmonter leur nature au point de dépasser les hommes :

Et pour que vous (...) voyiez bien que les femmes ne sont pas seulement plus courageuses que les hommes, mais qu'elles parviennent pour ainsi dire, autant qu'il est possible, à l'impossibilité des anges, prenons l'exemple de quelqu'un qui était femme par la nature, mais qui par l'énergie de sa philosophie, avait atteint le ciel, la Mère des Maccabées (...) Cette femme, allons-nous simplement l'appeler un homme, et non pas dire qu'elle est même infiniment plus élevée que les hommes eux-mêmes ?³⁸⁷

Par l'exemple d'une femme comme cette mère, Chrysostome démontre que l'opposition entre l'homme et la femme n'est qu'une question de nature, appelée à être dominée par les vertus morales.³⁸⁸

3. *Une mère inhumaine ?*

a. *Réactions de la postérité*

Pas une larme n'aura été versée par la Mère des Maccabées, pas une plainte ne sera sortie de sa bouche. Non contents de faire de cette femme un monstre de piété, Grégoire et Jean concentrent sur ce personnage paradoxal la plupart des amplifications et des hyperboles

³⁸⁵ Chrysostome souligne combien la femme est « objet de bien des accusations », « sexe accusé et décrié », devenu tel « non par nature, mais par choix et par non-chalance », *Hom. 4 sur Anne*, PG 54, 663.

³⁸⁶ Dans *l'Hom. sur sainte Drosis*, il déclare admirer le martyre surtout quand des femmes y ont participé, sous-entendant la rareté de l'événement (PG 50, 687, 44).

³⁸⁷ Jean Chrysostome, *De studio praesentium* 5, PG 63, 488, 30 s, trad. C. Broc, *Figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome. Exégèse et pastorale*, thèse dactylographiée, Paris, Université de Paris-IV Sorbonne, 1996, p. 537, à laquelle nous renvoyons pour l'étude du fonctionnement de cet exemple dans cette homélie (pp. 534–537).

³⁸⁸ Ce raisonnement est présent chez Clément d'Alexandrie, pour qui hommes et femmes sont égaux par l'âme à défaut de l'être par la nature (*Stromates* IV, 59–60, 118–123).

de leurs discours. Le parti pris de présenter le martyre comme une fête fonde ce procédé. La mère chrysostomienne ne vacille à aucun moment sous le choc de la réalité sordide du martyre. Le supplice est transfiguré par les yeux de sa foi : les feux du supplice sont un flambeau nuptial,³⁸⁹ le martyre est une noce³⁹⁰, les odeurs de chairs rôties émanant de ses enfants lui sont suaves.³⁹¹ Le martyre est de même perçu par la mère nazianzène comme un motif de réjouissance. Elle se livre, nous l'avons vu, à une action de grâces où le sentiment d'allégresse domine. Le martyre n'est plus une épreuve, mais « un spectacle » dont elle « faisait ses délices ».³⁹² Son impassibilité devant la souffrance³⁹³ confine à la monstruosité : « Car mes enfants me font aimer les châtiments eux-mêmes », proclame-t-elle.³⁹⁴ Les bourreaux deviennent des bienfaiteurs « et il s'en faut de peu » (μικροῦ) que la mère ne rende grâce au tyran de l'avoir laissée la dernière de sorte qu'elle a pu assister au martyre de ses enfants.³⁹⁵

Ces portraits de la mère, non seulement inaccessible à la peine, mais encore capable de proclamations en parfait décalage avec le contexte dramatique du martyre, ont pu choquer le lecteur moderne. La mère chrysostomienne a ainsi suscité l'indignation de Th. E. Ameringer : « The extravagant hyperboles, instead of arousing in the audience sentiments of admiration, must have excited intense aversion to a mother represented as so unnatural and devoid of all maternal feelings ».³⁹⁶ H. Delehaye s'est quant à lui montré très réservé face à la mère nazianzène, préférant souligner l'invraisemblance de son comportement : « Personne ne s'avisera de croire que la mère des Maccabées malgré tout son égoïsme, ait tenu le discours que Grégoire de Nazianze lui met dans la bouche, après qu'elle a vu tous ses fils succomber dans les tourments ».³⁹⁷ Ces deux savants en veulent à la Mère des Maccabées pour la même raison : elle n'a pas su pleurer sur ses fils.

³⁸⁹ 626, 3–4.

³⁹⁰ 626, 4–10.

³⁹¹ 626, 11–18.

³⁹² 917, 15–16.

³⁹³ Cf. 4 M 15, 14–15.

³⁹⁴ 929, 1–2.

³⁹⁵ 928, 5–8.

³⁹⁶ Th. E. Ameringer, *The Stylistic Influence*, p. 40.

³⁹⁷ H. Delehaye, *Les Passions*, p. 205.

Ce reproche est-il pertinent ? Au regard de la rhétorique, il a bien peu de sens. La mère des Maccabées est d'abord une figure soumise à l'esthétique hyperbolique de l'éloquence épидictique,³⁹⁸ où l'exagération était admise comme une figure obligée, et appréciée.³⁹⁹ Les autres martyrs n'ont rien à envier à son enthousiasme pour le martyre. Grégoire souligne ainsi que les fils « se disputaient les tortures comme des trésors ».⁴⁰⁰ La possibilité de l'interruption du supplice serait un événement désastreux à leurs yeux, les enfants ne redoutant « qu'une seule chose, que le tyran ne se lasse de les châtier ».⁴⁰¹ Ils apostrophent les juges pour protester contre la lenteur des tortures et en exiger de plus violentes.⁴⁰² Le zèle à souffrir et à mourir dont font preuve les martyrs est en effet un *topos* à part entière de la littérature martyrologique.⁴⁰³

b. *Humanité de la mère des Maccabées*

Si l'on quitte le domaine de la rhétorique pour s'attacher au caractère moral de la mère, on constate que le reproche qui lui est fait d'avoir manqué de sentiments maternels est moins fondé qu'il n'y paraît de prime abord. A lire les textes de près, on s'aperçoit que les Pères n'ont pas tout sacrifié à l'hyperbole, tempérant la fermeté de la mère de notations sur son amour charnel. Chez Grégoire, son côté monstrueux connaît quelque atténuation : à la différence du martyre qui la laisse inébranlable, toute mort naturelle ou accidentelle

³⁹⁸ Le rôle de l'hyperbole dans le discours épидictique est prééminent. L. Pernot observe que cette figure est consubstantielle à l'éloge dans la mesure où elle contribue, par sa fonction d'amplification, au but général du discours, lui-même vaste amplification du sujet loué (cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 403–410). L'hyperbole se présente dès l'éloge dans la thématique de la difficulté du sujet à traiter. Dans l'argumentation, elle peut passer par les comparaisons, les superlatifs, les descriptions, toutes figures contribuant à l'exagération. Le *Discours* 15 est caractérisé par une esthétique hyperbolique diffuse, confinant le plus souvent à l'oxymoron et au paradoxe. Ces techniques permettent au mieux aux orateurs chrétiens d'exprimer le caractère supranaturel de la religion, cf. Th. Ameringer, *The Stylistic Influence*, p. 35 et M. Harl, « Le langage de l'expérience religieuse », pp. 44–45. Le procédé convient particulièrement à la description du martyre, acte extraordinaire par excellence.

³⁹⁹ Cf. *infra*, p. 270, la remarque de Léon le Grand sur le plaisir ressenti par l'auditoire à l'audition de la lecture de la passion des Maccabées.

⁴⁰⁰ 916, 11–12.

⁴⁰¹ 916, 14–19.

⁴⁰² 921, 25–30.

⁴⁰³ Voir pp. 259–268 l'analyse de la *karteria* des martyrs.

de ses enfants l'aurait profondément atteinte⁴⁰⁴; c'est avec « amour » ($\tau\hat{\omega} \varphi\acute{ι}\lambda\tau\rho\omega$), selon le vocabulaire même de 4 M,⁴⁰⁵ qu'elle se donne la mort.⁴⁰⁶ La mère chrysostomienne connaît quant à elle une souffrance immense, principe posé en préalable à tout effet hyperbolique. Sa douleur est le principal mérite sur lequel se fonde l'éloge de sa personne. Les mentions de cette souffrance, déjà citées plus haut, jalonnent le discours comme autant de rappels de son épreuve :

Car les douleurs de l'enfantement ne sont pas un petit obstacle à ces luttes.⁴⁰⁷

Ne considère pas que les enfants subirent des supplices, mais observe qu'en chacun d'eux elle endurait une plus grande douleur et qu'en chacun d'eux, elle était immolée.⁴⁰⁸

L'orateur met en avant, par un procédé de parallélismes, l'humanité de la Mère plutôt que sa sainteté :

Quoique philosophe, elle était mère. Quoique remplie de l'amour de Dieu, elle était revêtue de chair. Quoique courageuse, elle devait composer avec une nature de femme.⁴⁰⁹

Dans l'éloge de sa fermeté, il va jusqu'à minimiser ce qui fait sa force au profit de ce qui fait sa faiblesse :

Même si elle avait été de pierre, si ses entrailles avaient été formées de diamant, n'aurait-elle pas été bouleversée, n'aurait-elle pas souffert ce qu'il était naturel qu'une femme et qu'une mère souffrissent ?⁴¹⁰

La comparaison avec la souffrance d'Abraham sacrifiant Isaac, que nous avons également évoquée plus haut, a également pour but de montrer la grandeur de son geste, qui n'aurait pas de valeur sans l'amour qu'elle porte à ses fils.

c. *Un exemple achevé de foi en la résurrection*

Le deuxième *Sermon sur la consolation de la mort*, probablement pseudo-chrysostomien et connu par la seule tradition latine, aborde la ques-

⁴⁰⁴ 928, 21–27.

⁴⁰⁵ 4 M 13, 19, 27.

⁴⁰⁶ 917, 32. Cf. 4 M 17, 1.

⁴⁰⁷ 619, 55–56.

⁴⁰⁸ 620, 11–13.

⁴⁰⁹ 620, 33–35, voir *supra*, p. 229.

⁴¹⁰ 620, 46–50, voir *supra*, p. 232.

tion de l'apparente cruauté de cette femme et résume la position de l'Eglise face à ce personnage :

Et les saints martyrs ? Ont-ils compté oui ou non sur la Résurrection ? S'ils n'y avaient pas compté, ils n'auraient certes pas accueilli comme le plus grand des bonheurs une mort aggravée par tant de souffrances et de tourments. C'est qu'ils ne songeaient pas aux supplices du moment mais aux récompenses futures. Ils savaient qu'il est dit : « les choses qui se voient sont pour un temps, mais celles qui ne se voient pas sont éternelles. » (2 Cor. 4, 18). Ecoutez, mes frères, un trait de courage. Une mère exhortait ses sept fils sans pleurer, que dis-je, avec joie. Elle voyait ses fils écorchés, coupés en morceaux, brûlés à petit feu : et elle ne pleurait pas, elle ne gémissait pas, elle encourageait instamment ses fils à la patience. Ce n'était pas certes cruauté chez elle, mais fidélité : elle aimait ses fils non avec faiblesse mais d'un amour viril. Elle exhortait ses fils au martyre qu'elle-même subit avec joie. C'est qu'elle était sûre de sa résurrection et de celle de ses fils. Que dirai-je de tant d'hommes, de femmes, d'enfants, de jeunes filles ? Raconterai-je comment tous se jouèrent de la mort ? Comment tous s'enrôlèrent avec le plus vif empressement dans la céleste milice ? Il n'aurait tenu qu'à eux cependant de rester dans la vie présente : car ils étaient libres ou de vivre en reniant le Christ, ou de mourir en le confessant. Mais ils préférèrent sacrifier une vie temporaire, et conquérir la vie éternelle, quitter la terre et habiter le ciel.⁴¹¹

La force motrice de la mère des Maccabées est l'espérance dans la vie future, sans laquelle elle n'aurait pu affronter la mort de ses fils. L'échange de la mort contre la vie devenait alors facile, le bien futur étant infiniment supérieur au bien présent. La place de la Mère dans un texte sur la prédication sur la mort montre à quel point le modèle maccabéen était ressenti, par son excès lui-même, comme un modèle achevé de foi en la résurrection.

⁴¹¹ PG 56, 301–302 (trad. J. Bareille). On retrouve chez Léon le Grand le même thème, (cf. E. Rebillard, « *In hora mortis* », pp. 115–116).

CHAPITRE 3

LE MARTYRE : VISION D'UN COMBAT

I. TORTURES ET PAROLES AU CŒUR DE L'EXPLOIT MARTYROLOGIQUE

Comme dans l'ensemble des panégyriques de martyrs, l'éloge se concentre sur le comportement des protagonistes dans l'épreuve, qui se manifeste à la fois par des paroles et des actes. Le couple paroles-actes est fondamental, comme l'explique Jean Chrysostome :

C'est à cause de ces paroles que je les cite en exemple, à cause d'elles qu'ayant ravi le trophée de la victoire, ils couraient vers la couronne brillante du martyre, ajoutant au témoignage des paroles, celui des actes.¹

Il souligne ici la double dimension du martyre qui requiert un engagement du corps, mais aussi une prise de parole publique, lieu de la confession de foi.² Grégoire loue en Eléazar celui qui a montré le meilleur exemple et par la parole et par l'action (*λόγῳ καὶ ἔργῳ*). Les frères « ne sont pas moins frères par l'âme que par le corps ».³ Dans 4 M, Eléazar proclame à la fois sa volonté de se battre sur le plan intellectuel et physique : « Je ne te trahirai pas, ô Loi éducatrice, et je ne te désavouerai pas, endurance bien-aimée »⁴, s'exhortait-il lui-même, faisant appel à la fois à ses forces morales, alimentées par l'éducation, et à ses forces physiques, défiant les pressions du

¹ Ἀπὸ τούτων αὐτοὺς τῶν ρήμάτων ἀνακηρύττω, ἀπὸ τούτων τὸ βραβεῖον τῆς νίκης ἀρπάσαντες, ἐπὶ τὸν λαμπρὸν ἔδραμον τοῦ μαρτυρίου στέφανον, τῇ τῶν ρήμάτων ὄμολογίᾳ τὴν διὰ τὸν πραγμάτων προσθέντες, *Lettre d'exil à Olympias sur la question « Que personne ne peut souffrir de tort que de son propre fait »*, § 17, éd. et trad. A.-M. Malingrey, SC 103, p. 141. Voir l'analyse de la lettre dans E. A. de Mendieta, « L'amplification d'un thème socratique et stoïcien », pp. 353–381.

² Selon la théologie origénienne, la confession de foi est ce qui distingue le martyre du simple fait de donner sa vie, cf. T. W. Manson, « Martyrs and Martyrdom », *Bulletin of John Rylands Library* 39, 1957, p. 481, et E. Lohmeier, « L'idée de martyre », p. 123, pour qui la parole est l'acte premier chez le peuple juif, ce dont les *Actes* gardent la trace, proclamant Dieu devant le monde hostile (pp. 128–130).

³ 916, 9.

⁴ 4 M 5, 34.

tyran exercées « en paroles » (*λόγοις*) et « en actes » (*δι’ ἔργων*).⁵ Nous étudierons ici tour à tour les descriptions de tortures et les é�opées des martyrs dans leur rapport avec deux des vertus essentielles du combat : la *καρτερία* et la *φιλοσοφία*.

1. *Description de tortures et καρτερία*

La représentation de la situation vécue par le martyr passe par la description de ses tortures.⁶ Les panégyriques des Maccabées sont de ce point de vue remarquables, dans la tradition de l'accumulation des tortures que connaissent les récits de 2 M et 4 M, accumulation générée par la variation autour de la description particulière du supplice de chacun des sept frères, auxquels il faut ajouter celui d'Eléazar.⁷ Les tortures y sont génériquement désignées par le mot *αἱ βασάνοι*,⁸ mais aussi *αἱ στρέβλαι*,⁹ le lieu du supplice par *τὰ βασανιστήρια*,¹⁰ le supplice par *τιμωρία*.¹¹ Les tortures sont détaillées en autant d'instruments effrayants chez Grégoire,¹² selon un réalisme noir chez Jean. Le feu, venu consumer le corps des frères, opère son œuvre de destruction corporelle sous les yeux de la mère :

Ce n'était partout que graisse et que fumée, tous ses sens lui révélaient la présence de ses enfants, par ses yeux elle les voyait, par ses oreilles elle entendait les paroles de ses chers enfants, par ses narines elle recevait l'odeur de leur chair à la fois suave et désagréable, désagréable aux impies, mais la plus suave de toutes pour Dieu et pour elle. Cette odeur troublait l'air, mais ne troublait pas l'esprit de cette femme.¹³

⁵ 4 M 5, 38.

⁶ Cf. H. Delehaye, *Les Passions*, pp. 216–221. Ces descriptions composent aussi le topoi de la mort, dont J. Mossay, *La mort*, pp. 22–23, observe qu'il peut prendre la place du topoi des vertus et des actes accomplis, occupant alors une grande partie de l'éloge comme dans le cas des Maccabées.

⁷ Il s'agit ici probablement de l'une des influences les plus remarquables de 4 M sur la littérature martyrologique. Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 20 et J.-P. Callu, « Le jardin des supplices », p. 334, n. 88.

⁸ 916, 11, 17.

⁹ 922, 30. Les *στρέβλαι* ou cabestans, sont des appareils à pouliés destinés à la distension ou à la torsion des victimes, cf. M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire*, pp. 45–46, qui précise, p. 119, que, par dérivation, le mot désigne la torture elle-même, comme en 4 M 15, 24. À l'origine, la torture est un moyen d'inquisition, non un châtiment, cf. H. Delehaye, *Les Passions*, p. 274.

¹⁰ 624, 5.

¹¹ 624, 50 ; 625, 4.

¹² 917, 5–14, voir *supra*, p. 228.

¹³ 626, 10–22. Cf. 4 M 15, 19–20.

Quoi qu'il en soit de la véracité de ces descriptions, il est probable qu'un effet rhétorique était recherché dans leur emploi. Hermogène considère que la description doit suppléer au tableau peint : « Les vertus de l'*ecphraseis* sont surtout la clarté et l'évidence. En effet il faut que l'expression produise par l'effet auditif pour ainsi dire l'effet visuel ».¹⁴ A ce titre, il est révélateur de voir que les Pères se réfèrent à la représentation picturale des scènes de martyres qu'ils évoquent. Cyrille d'Alexandrie se plaît à imaginer la peinture qui devrait représenter le sacrifice d'Isaac, Abraham « attachant le jeune garçon sur le bois », tandis que Grégoire de Nysse décrit un tableau de cette scène dont la vue l'émeut à chaque fois qu'il le voit.¹⁵ Le lien entre l'évocation verbale et la représentation figurée est sans cesse recherché, comme en témoigne le vocabulaire grec de la description où le mot *γράφειν* désigne l'acte de décrire comme l'acte de peindre, le mot *γραφή*, l'inscription comme le dessin.¹⁶ A cet égard, V. E. F. Harrison a montré qu'il fallait envisager les textes bibliques et patristiques comme des icônes et des mosaïques.¹⁷ Ces « “icônes verbales” (...), sans être explicitement exprimées dans les textes en raison de

¹⁴ L. Spengel, *Rhetores graeci*, t. II, p. 16, trad. L. Brottier, in *Jean Chrysostome, Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 63, n. 2.

¹⁵ Cyrille d'Alexandrie, *Ad Acacium episc. Scythopolis* (Ep. 41), PG 77, 220 et Grégoire de Nysse, *De deitate filii et spiritu sancti et de Abraham*, PG 46, 553–576, cf. M. Harl, « La ligature », pp. 470–471 qui renvoie à A. Grabar, « Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien », *Cahiers archéologiques*, Paris, 1968, p. 758, et à I. Speyart van Woerden, « The Iconography of the Sacrifice of Abraham », *Vigiliae Christianae* 15, 1961, pp. 214–255 pour son inventaire des représentations du sacrifice dans l'art juif et chrétien. Sur l'iconographie des martyrs, voir plus généralement K. Weitzmann, « Cyclic Illustration in Byzantine Manuscripts », *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1975, pp. 69–109 (plus spécialement sur les homélies de Grégoire de Nazianze, pp. 93 sq.). Sur les représentations juives, voir C. H. Kraeling et alii, *The Excavations at Dura-Europos, Final Report VII, Part. 1 : The Synagogue*. New Haven, 1956 (particulièrement sur l'iconographie des scènes bibliques des synagogues pp. 398–462), R. Du Mesnil Du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos 245–256 ap. J.-C.*, Rome, 1939, qui énumère les plus anciennes représentations de l'Ancien Testament (Sainte-Marie-Majeure, la *Genèse* de Vienne, le *Rouleau de Josué*, le *Pentateuque Ashburnam*, la *Bible de Cotton* de la Bibliothèque marcienne). H. Leclercq, dans son article « Catacombes (art des) », *DACL*, Paris, 1922, col. 2476, répertorie les scènes les plus représentées des catacombes : Moïse faisant sortir l'eau du rocher (68 scènes), Jonas et la baleine (58), Daniel et les lions (40), Noé (33), le sacrifice d'Isaac (22), les Trois enfants dans la fournaise (17), Moïse sur le Sinaï (15), Job insulté par ses amis (11). On cherchera en vain les Maccabées.

¹⁶ Cf. H. Maguire, *Art and eloquence*, p. 9.

¹⁷ V. E. F. Harrison, « Word as Icon in Greek Patristic Theology », *Sobornost* 10, 1988, pp. 39–40 et 47.

leur évidence et des lois du genre hagiographique, jouaient un rôle primordial sur l'imagination, voire même l'inconscient du lecteur », commente N. Delierneux à propos de cette analyse.¹⁸ Dans les panégyriques de martyrs, le *topos* apparaît comme la figure rhétorique type appelée à jouer ce rôle d'icône, et plus précisément le *topos* de la torture qui en vient à caractériser à lui seul le martyr. Il est connu que l'*έκφρασις* des textes patristiques, et plus tard des *Vies* de saints, est déterminante dans les représentations des personnages.¹⁹ Le martyr se définit par ses tortures et sera représenté avec les instruments de sa passion dans l'iconographie.²⁰

Grâce à l'impression visuelle produite sur un auditoire bouleversé, le cœur même de l'exploit martyrologique, c'est-à-dire la capacité des martyrs à avoir surmonté une douleur souvent inouïe, est alors célébré. Chrysostome ne rappelle-t-il pas que la différence fondamentale entre la mort des Grecs, notamment celle de Socrate, et la mort des martyrs, réside dans le degré de souffrance subie par les uns et les autres ? Selon lui, la ciguë est une mort comparable au sommeil, sans rapport avec le fait de se faire arracher les ongles, fouiller les articulations, déchirer le corps pièce à pièce, arracher les os de la tête, étendre sur le grill, jeter dans la chaudière.²¹ La καρτερία,

¹⁸ N. Delierneux, « L'exploitation des topoi hagiographiques : du cliché figé à la réalité codée », *Byzantion* 70, *Volume offert au professeur Justin Mossay*, Bruxelles, 2000, p. 63.

¹⁹ Cf. A. Kazhdan et H. Maguire, *Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art*, [Dumbarton Oaks Papers 45], Washington, 1991, pp. 1–22. Les auteurs notent par exemple que saints monastiques et saints militaires ne sont pas représentés de la même façon. Les premiers sont efflanqués, sévères, statiques, raides comme des colonnes, tandis que les saints militaires sont vigoureux, bien équipés et en mouvement, chaque caractéristique correspondant strictement aux topoi des textes hagiographiques (*id.*, pp. 1–4). N. Delierneux, « L'exploitation des topoi », remarque p. 64, que « les peintres byzantins, dans les lieux qu'ils décorent, ne cherchent nullement à produire des photos, mais seulement des sortes de "portraits robots", qui permettent, grâce à une accumulation de caractéristiques, la classification des saints au sein d'une catégorie précise ».

²⁰ Cf. H. Delehaye, *Cinq leçons*, pp. 128–129. Nous ne disposons malheureusement pas d'une étude générale sur les scènes de martyrs et leur rapport avec l'iconographie. A. Grabar, *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique I–II*, Paris, 1946, vol. 2, pp. 71–73, a toutefois étudié trois textes patristiques décrivant des représentations de passions : *l'Homélie sur Barlaam* attribuée à Basile de Césarée (PG 31, 483–490), *l'Homélie sur Théodore* de Grégoire de Nysse, éd. J. P. Cavarnos, GNO X, ½, pp. 61–71), et *l'Homélie sur Euphémie* d'Astérius d'Amasée (éd. C. Datema, *Homilies I–XIV*, Leyde, 1970, pp. 154–155). J.-P. Callu, « Le jardin des supplices », p. 357, n. 168, note quant à lui la concomitance entre la naissance du genre littéraire des *Passions* et celle de la thématique picturale des supplices.

²¹ Jean Chrysostome, *Hom. sur la 1^{re} Epître aux Cor.*, 4 (PG 61, 35, 17 s).

l'endurance, se trouve magnifiée au travers de ces descriptions. Fondamentale dans la maîtrise du combat, cette vertu traverse toute la martyrologie.²² Le mot est absent de 4 M, mais la même réalité est décrite : l'*ὑπομονή*, la patience, le plus souvent associée à l'*ἀνδρεία*, permet aux martyrs de résister à la douleur.²³ Dans le *Discours* 15, la *καρτερία* est présente dès la première phrase de l'exorde, placée au frontispice du discours :

Mais pourquoi les Maccabées ? Car c'est leur fête aujourd'hui, eux que bien peu de gens honorent sous prétexte que leur lutte n'a pas eu lieu après le Christ (μὴ μετὰ Χριστὸν ἡ ἀθλησις), eux qui sont pourtant dignes d'être honorés de tous parce que leur endurance s'est exercée pour la défense des institutions de leurs pères (περὶ τῶν πατρίων ἡ καρτερία) !²⁴

La *καρτερία* apparaît en ce début d'homélie comme le synonyme de combat (*ἀθλησις*), c'est la qualité qui résume tout le martyre. C'est également la vertu par excellence : prophètes et patriarches sont tous de la même époque selon la *καρτερία*, déclare Grégoire plus loin.²⁵ Le courage, *ἀνδρεία*, qui l'accompagne, caractérise la même aptitude à affronter le supplice, de même que dans 4 M, nous l'avons vu, les deux vertus sont intimement associées.²⁶ L'enjeu est celui de la maîtrise de la douleur qui permet au martyr de passer à travers le supplice sans apostasier.

Cette maîtrise s'exprime ouvertement par un manifeste de mépris des souffrances. Dans le *Discours* 15, les martyrs bravent le tyran en lui envoyant à la face leur souverain dédain envers les tortures : « Pense à renouveler les châtiments ou sache que nous méprisons ceux que tu nous présentes », lui lancent-ils.²⁷ Il s'agit-là d'un *topos* antique commun aux martyrs juifs et chrétiens, illustré par 2 M :

Le roi lui-même et son entourage furent frappés de la noblesse d'âme de ce jeune homme qui comptait les souffrances pour rien.²⁸

²² Cf. S. Deléani, « L'utilisation des modèles bibliques », pp. 317 et 323. Chez les Latins, on trouve un éloge de la patience à travers le martyre par Lactance, *Institutions divines*, 22, 1–23, 5 (cf. Th. Baumeister, *Genèse*, p. 58).

²³ 4 M 1, 11 (associé à *ἀνδρεία*) ; 7, 9 ; 9, 8 et 30 ; 15, 30 (à propos de l'exploit viril de la mère), 17, 4, 12 et 23 (associé à *ἀνδρεία*) ; *ἀνδρεία* est employé seul en 4 M 5, 23 ; 17, 23–24. Cf. aussi 2 M 6, 27.

²⁴ 912, 1–4.

²⁵ 920, 31–35.

²⁶ 921, 22 (à propos d'Eléazar comme en 4 M 7, 9) et 925, 13.

²⁷ 921, 39–40, cf. aussi 917–18 ; 921, 25–26.

²⁸ 2 M 7, 12, cf. aussi 2 M 7, 23 (« Aussi bien le Créateur du monde, qui a

Dans 4 M, l'attitude du martyr face au supplice est tout entière résumée dans cette description d'Eléazar :

Mais il endurait les souffrances, méprisait la contrainte et restait fort parmi les tourments.²⁹

Le mépris des souffrances est célébré comme la preuve de la domination des passions par la raison :

Car eux tous, c'est par le mépris des souffrances ($\piόνων \; \dot{\nu}περιδόντες$) jusqu'à la mort qu'ils ont prouvé que la raison domine les passions.³⁰

C'est plus précisément la raison pieuse qui permet de dominer la douleur, en tant que passion.³¹ Le comportement des frères face au martyre est le fruit de leur éducation philosophique, dispensée comme pour les préparer à cette mort.³² Les tortures tiennent lieu de mise à l'épreuve des vertus³³ et de fidélité à Dieu³⁴. Dans le *Discours* 15, cette qualité est tournée en proverbe : « Rien n'est plus fort que ceux prêts à tout souffrir » ($οὐδὲν \; ισχυρότερον \; τῶν \; πάντων \; παθεῖν \; ἔτοιμων$).³⁵

La καρτερία des martyrs est si grande qu'elle donne l'impression d'une impassibilité face à la souffrance.³⁶ Dans le *Discours* 15, la mère

formé l'homme à sa naissance et qui préside à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il dans sa miséricorde et l'esprit et la vie parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois ») et 7, 36.

²⁹ 4 M 6, 9.

³⁰ 4 M 1, 9.

³¹ 4 M 5, 23 ; 16, 23.

³² 4 M 10, 2 et 11, 15. L'alliance d'une éducation philosophique et de la capacité à résister aux souffrances n'est pas sans rappeler l'éducation spartiate, remarque J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 288.

³³ 4 M 10, 10 ; 11, 2, 12, 20. On trouve également cette idée exprimée dans les récits de morts de philosophes : Socrate, Zénon d'Elée, Anaxarque d'Abdère, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 273, n. 20.

³⁴ 4 M 16, 19.

³⁵ Sur la vertu comme condition essentielle de l'éloge des Maccabées, voir D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 37 et 54. Sur la connotation religieuse et politique d'ἀρετή dans 2 M et 4 M, voir J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 231.

³⁶ Dans les premiers *Actes des martyrs*, l'impassibilité des protagonistes est le fait de l'intervention du Christ, souffrant à la place des martyrs. Papylus de Thyatire déclare : « Ces tourments n'existent pas. Moi, je ne sens nulle douleur car il y a quelqu'un qui me rend fort, en moi souffre quelqu'un que tu ne peux voir (*haec vexationes nullae sunt. Ego autem nullum senio dolorem qui est qui me confortat; patitur in me, quem tu videre non poteris*), *Acta Carpi, Papyli et Agathonices*, recension latine, 3, 6, éd. H. Musurillo, *The Acts*, pp. 32–33. De même, c'est le Christ qui souffre en Sanctus, demeuré inébranlable sous les tortures, *Lettre sur les Martyrs de Lyon*, in Eusèbe de Césarée, *H. E.*, V, 1, 22–23), cf. V. Säxer, « Leçons bibliques », pp. 205 et 210–111.) A son geôlier qui la nargue à propos des douleurs de l'enfantement, Félicité répond :

s'adresse à ses fils comme à des êtres « presque sans corps dans des corps (ἀσώματοι σχεδὸν ἐν σώμασιν) ».³⁷ L'absence d'emprise des tortures sur les martyrs s'exprime par l'image d'une dématérialisation corporelle. Dans le *Contre Julien*, Grégoire évoque de même « ceux qui ont résisté avec ardeur au feu, au fer, aux bêtes féroces, aux tyrans, aux tourments qu'on leur faisait subir ou dont on les menaçait, comme si les coups étaient tombés sur un autre corps ou s'ils avaient été dépourvus de corps (ῶσπερ ἐν ἀλλοτρίοις σώμασιν ἢ ἀσώματοι) ».³⁸ Dans l'éloge funèbre de Basile, il fait dire à ce dernier, en butte aux menaces du Préfet Modeste :

Quant aux tortures, sur quoi auraient-elles prise, là où il n'y a pas de corps (οὐκ ὄντος σώματος)?³⁹

Il ne faut pourtant pas se méprendre devant de telles déclarations : l'impossibilité proclamée par les panégyristes appartient au registre de la rhétorique. Parfois, la comparaison est explicite, les martyrs souffrent « comme si » ils n'avaient pas de corps, tantôt elle disparaît comme ici dans l'expression prêtée à Basile, purement métaphorique dans la négation de la participation du corps aux tortures. Dans l'homélie sur Barlaam, Jean Chrysostome explique bien que l'impossibilité du martyr n'est qu'une apparence :

[Barlaam] portait dans la main droite le brasier tout entier et ne cédait pas à la douleur ; mais il était plus insensible que les statues, ou plutôt il sentait la douleur et il la supportait ; car c'était bien son corps qui était là et ce n'était point du fer, mais par ses souffrances et sa patience, il montrait dans un corps mortel la sagesse des puissances immatérielles.

Ολόκληρον ἐν τῇ δεξιᾷ πυρὰν βαστάζων, καὶ πρὸς τὴν ὁδύνην οὐκ ἐνδιδοὺς, ἀλλὰ τῶν ἀνδριάντων ἀπαθέστερον διακείμενος, μᾶλλον δὲ ἥλγει μὲν, καὶ ἔπασχε· σῶμα γὰρ ἦν τὸ ὑποκείμενον, καὶ οὐ σίδηρος·

« Maintenant, c'est moi qui souffre ce que je souffre. Mais là-bas, un autre sera en moi, qui souffrira pour moi, parce que c'est pour lui que je souffrirai », (*modo ego patior quod patior; illuc autem aliis erit in me qui patietur pro me quia et ego pro illo passuram*), *Passion de Perpétue et Félicité*, 15, 6, éd. H. Musurillo, *The Acts*, pp. 122–123. Sans véritablement déclarer que sa souffrance sera annihilée lors du martyre, elle exprime la certitude qu'il s'agira d'un autre type de souffrance, pris en charge par la présence divine en elle. Dans l'hagiographie postérieure, on en arrive à une insensibilité miraculeuse, cf. H. Delehaye, *Les Passions*, pp. 291 *sq.*

³⁷ 925, 23.

³⁸ *Disc.* 4, 69, SC 309, pp. 178–179.

³⁹ *Disc.* 43, 49, SC 384, p. 231.

ἀλγῶν δὲ καὶ πάσχων τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων ἐν σώματι θνητῷ φιλοσοφίαν ἐπεδείκνυτο.⁴⁰

4 M décrit de même la patience des martyrs comme le fait d'une métamorphose corporelle. Le premier fils « ne poussa pas une plainte mais, comme si dans le feu il se muait en un être incorruptible, il endura généreusement les tourments ».⁴¹ Cette image est également présente chez Flavius Josèphe, qui décrit la mort des sicaires d'Egypte, pour lesquels il n'arrive pas à cacher son admiration malgré leur action séditieuse. Aucune torture ne parvint à leur faire reconnaître César pour maître :

Tous gardèrent une opinion élevée au-dessus de la contrainte, comme s'ils recevaient la torture et le feu sur un corps insensible, sur une âme presque joyeuse. Ce fut surtout la conduite des enfants qui étonna les spectateurs : on ne put contraindre aucun d'eux à nommer César son maître.⁴²

Les martyrs résistent comme s'ils ne sentaient rien, comme si leur corps était de fer, ou immatériel, mais cette impassibilité n'est précisément qu'une apparence pour les spectateurs, qu'une image rhétorique pour l'orateur. Sans souffrance, il n'y aurait pas d'exploit,

⁴⁰ *Hom. sur Barlaam*, PG 50, 677, 52–57. Dans *l'Homélie sur les martyrs égyptiens*, PG 50, 695, 16–55, il développe amplement le même thème : « En effet, ils n'ont pas lutté pour la cause de la vérité comme cela se trouvait mais ils ont résisté contre la violence impétueuse et insupportable du démon avec autant de fermeté d'âme et d'énergie que s'ils combattaient dans des corps de pierre ou de fer, et non dans une enveloppe périssable et mortelle, comme s'ils étaient déjà passés à l'état impassible et immortel que ne connaissent pas les dures et douloureuses nécessités de la matière. (...) Tels sont en effet les biens de l'âme : les souffrances physiques ne nous les font pas livrer si l'âme les garde avec sûreté. Quand même la poitrine serait enfoncee, le cœur saisi et déchiré en mille pièces, l'âme ne lâchera point le trésor qui lui a une fois été confié de la part de la foi. Or ceci est l'œuvre de la grâce de Dieu qui gouverne toute chose et qui a le pouvoir d'opérer des choses extraordinaires dans des corps débiles. (...) Car ce n'était plus seulement leur âme, mais leur corps lui-même qui avait reçu un supplément de grâce, et qui non seulement ne perdait pas la force qu'il possédait déjà par le fait d'être coupé en deux et découpé en petits morceaux, mais acquérait au contraire une plus grande et plus puissante influence. »

⁴¹ En 2 M 6, 30 (cf. 4 M 9, 21–22), si le martyr souffre dans son corps, il ne souffre pas dans son âme. Voir J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 128.

⁴² *GJ*, VII, 10, 418–419. Trad. R. Harmand, Paris, 1932, p. 269. E. Nodet, « La Déficace », p. 349 a souligné combien cette description était proche de l'esprit de 4 M : « Ce langage, de résonance stoïcienne, et culminant sur le martyre des enfants, évoque les martyrs de 2 M, et plus encore l'éloge de ces mêmes martyrs que constitue le 4 M, surtout avec le titre donné par Eusèbe : De l'autonomie de la raison. »

mais l'exploit consiste à donner l'impression qu'il n'y a pas de souffrance.

Les thèmes de l'endurance et du mépris face aux tortures subissent une amplification supplémentaire dans le thème de la participation volontaire du martyr au supplice. Dans le *Discours* 15, les thèmes du désir de mort, de la rivalité dans les tortures, de la recherche des honneurs, la peur de la cessation du martyre ou du fait du tyran, ou du fait de l'apostasie, sont annoncés dès la fin de la présentation des sept frères.⁴³ C'est avec zèle qu'ils s'empressent au martyre : ils combattent dans l'ordre de leur âge et avec un zèle semblable ($\pi\rho\theta\nu\mu\iota\alpha$),⁴⁴ ils se montrent « ardents à souffrir » ($\pi\rho\theta\nu\mu\o\tau\hat{\omega}\pi\alpha\sigma\xi\i\nu$).⁴⁵ L'appel à la recrudescence du supplice qu'ils lancent au tyran est une autre manifestation de leur pleine participation à l'action :

Et vous, bourreaux, pourquoi tarder ? Pourquoi reculer ? Pourquoi attendre un ordre favorable ? Où sont les épées ? Où sont les liens ? Je veux de la rapidité. Qu'on attise un feu plus vif, que les bêtes soient plus actives,⁴⁶ les instruments de torture plus raffinés ! Que tout soit fait avec la somptuosité des rois !⁴⁷

Il s'agit ici d'un *topos* des actes des martyrs et des panégyriques où, sur un mode interrogatif, les victimes en appellent à une accélération et à une intensification du supplice directement calqué sur 4 M. Le premier frère s'écrie : « Pourquoi tardes-tu, tyran ? (τί μέλλεις, ὁ τύραννε;) »⁴⁸, tandis que le quatrième apostrophe : « Tyran, invente des nouveaux supplices (ἐπινόει, τύραννε, βασάνους) ».⁴⁹ La formule est célèbre au point d'être indifféremment placée dans la bouche du tyran ou des victimes. Dans le panégyrique de Gordius, Basile de Césarée fait dire au gouverneur mis hors de lui par la résistance de Gordius :

Appelez les bourreaux, dit-il. Où sont les plombs ? Où sont les fouets ? Qu'on l'attache à la roue, qu'on le torture sur le chevalet, qu'on amène les instruments du supplice, les bêtes, le feu, l'épée, la croix, qu'on prépare une fosse !⁵⁰

⁴³ 916, 9–19.

⁴⁴ 925, 1–3, cf. aussi 929, 29 et 35–36.

⁴⁵ 931, 35.

⁴⁶ Le supplice des bêtes est absent de 4 M.

⁴⁷ 921, 26–30.

⁴⁸ 4 M 9, 1.

⁴⁹ 4 M 10, 16.

⁵⁰ Κάλει, φησὶ, δημίους. Ποῦ δὲ αἱ μολυβίδες ; ποῦ δὲ αἱ μάστιγες ; Ἐπὶ τροχοῦ

Ce à quoi le martyr répond, s'adressant aux bourreaux : « Qu'attendez-vous [...] ? Pourquoi restez-vous immobiles? »⁵¹

Dans toute la tradition martyrologique, le martyre n'est pas une mort subie mais une mort volontaire, considérée comme bénéfique au point de susciter la joie des condamnés.⁵² Dans 2 M, le troisième frère soumet lui-même sa langue et ses mains aux bourreaux.⁵³ Eléazar exprime la joie de souffrir avant de se rendre lui-même à la bastonnade :

Au Seigneur qui a la science sainte, il est manifeste que, pouvant échapper à la mort, j'endure sous les bâtons des douleurs cruelles pour mon corps, mais qu'en mon âme je les souffre avec joie à cause de la crainte qu'il m'inspire.⁵⁴

Le sentiment attribué au martyr est à l'inverse de la réaction attendue. On l'a vu avec le personnage de la Mère qui, bien loin de prononcer une oraison funèbre sur ses fils morts, s'adonne à une action de grâces. Dans la même veine, Grégoire prête ailleurs à Basile de Césarée ces paroles adressées à Modeste :

Feu, glaive, bêtes féroces et crochets qui déchirent les chairs font nos délices plus qu'ils ne nous épouvantent.⁵⁵

Au sentiment normal de peur est substituée de manière provocante une notion de plaisir face à la torture. Au delà de l'effet rhétorique recherché, de tels sentiments doivent être considérés du point de vue de l'entier consentement des martyrs à leur mort et de l'espérance qu'ils placent dans celle-ci, sous peine de rester incompris d'un lecteur non averti, à l'instar des païens qui ne voyaient que pure folie dans la recherche exaltée du martyre. Au travers de la καρτερία, c'est donc toute une réflexion sur la souffrance, son degré et sa maîtrise qui est proposée. Le martyre est avant tout cet exploit extraordinaire d'avoir su faire face au supplice sans apostasier. L'expérience de la douleur se voit métamorphosée par la foi. Elle est décrite

κατατεινέσθω, ἐπὶ τοῦ ξύλου στρεβλούσθω, φερέσθω τὰ κολαστήρια ; τὰ θηρία, τὸ πῦρ, τὸ ξίφος, ὁ σταυρὸς, ὁ βόθρος εὐτρεπιζέσθω, Basile de Césarée, *Homélie sur Gordius*, PG 31, 500, 17 s.

⁵¹ Τί μέλλετε ; φησί· τί ἔστηκατε ; *id.* I. 42–43.

⁵² Pour d'autres références sur ce thème dans la littérature biblique, intertestamentaire et grecque païenne, cf. J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 129, n. 16.

⁵³ 2 M 7, 10–12.

⁵⁴ 2 M 6, 30. Cf. aussi 2 M 6, 28 ; 7, 10 ; 4 M 9, 29, 31 ; 10, 20.

⁵⁵ Disc. 43, 50, SC 384, p. 233.

comme une dématérialisation physique, métaphorique de la force d'âme des martyrs. L'enthousiasme qu'ils manifestent à souffrir et mourir achève de démontrer leur radical engagement dans cette expérience définitive.

2. *Ethopées et φιλοσοφία*

Inégalables dans la lutte contre les tortures, les frères du *Discours 15* se sont quant à eux montrés encore plus remarquables dans leurs discours. L'endurance dont ils ont fait preuve dans les tortures, énoncée comme une vertu supérieure à toutes les autres, est déclarée pourtant inférieure à l'intelligence des paroles qu'ils ont prononcées avec philosophie dans leurs réponses au tyran.⁵⁶ Cette surenchère rhétorique⁵⁷ permet en réalité de souligner l'importance des actes mais aussi des paroles dans le processus martyrologique. De ce point de vue, Grégoire accorde une place particulièrement grande aux éthopées, reproduisant en cela l'exemple fourni par 4 M qui insère tout au long de l'éloge des martyrs, nous l'avons vu, de nombreux discours⁵⁸ attribués au tyran,⁵⁹ à Eléazar,⁶⁰ aux frères en tant que groupe⁶¹ et à la Mère⁶². En employant le mot de philosophie pour caractériser les paroles des martyrs, Grégoire vise à décrire une pensée conforme à la piété davantage qu'une pensée au contenu proprement philosophique.⁶³ A la dimension morale de ces discours,

⁵⁶ τὴν ἐκείνων ἐν λόγοις σύνεσιν (...) φιλοσοφεῖν ἐν ταῖς ἀποκρίσεσι πρὸς τὰς τῶν διώκοντος ἀπειλάς, 917, 25–30.

⁵⁷ 917, 25–27. Il faut probablement minimiser cette hiérarchie. En effet, la comparaison sert de transition, et selon un procédé récurrent dans le discours, Grégoire annonce comme supérieur en importance au précédent tout développement nouveau.

⁵⁸ Ces discours se distinguent nettement, par leur ampleur, des paroles prononcées par les uns et les autres dans 2 M.

⁵⁹ 4 M 5, 6–13 ; 8, 5–11.

⁶⁰ 4 M 5, 16–38.

⁶¹ 4 M 8, 17–26 ; 9, 1–9 ; 13, 9–18.

⁶² 4 M 16, 6–11, 16–23.

⁶³ Le mot *philosophia*, quand il est appliqué au discours, peut renvoyer chez lui à une méditation, un enseignement, une interprétation spirituelle. Dans *l'Eloge de Basile*, Grégoire a montré combien les discours éloquent étaient les auxiliaires de la philosophie chrétienne (*Disc. 43, 13, 4*). La religion chrétienne est définie par l'expression « notre philosophie ». Elle allie apprentissage de la doctrine mais aussi mise en pratique des vertus, grâce auxquelles on parvient à la piété (*Disc. 4, 23*). Le mot est également souvent utilisé pour parler d'un personnage de l'Ancien Testament, transmettant le message de Dieu, par exemple dans le *Contre Julien* (*Disc. 4, 4, 12, SC 309*, pp. 104–105), cf. A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 251–252.

s'ajoute une dimension polémique et apologétique propre aux éthopées des récits de martyres, où, dans une véritable dialectique, les arguments des deux parties sont tour à tour exposés ou réfutés.⁶⁴ Le mot recouvre alors le fait de professer sa foi dans le cadre de l'interrogatoire public.⁶⁵

Après l'*έκφρασις* des tortures, les éthopées contribuent à leur tour pleinement à l'actualisation de la situation de martyre. « Bien qu'on n'en trouve guère l'aveu, il ne fait pas de doute que la rhétorique emprunte cette forme bien particulière de discours à la technique dramatique », souligne B. Schouler.⁶⁶ A la dimension délibérative, s'ajoute une dimension esthétique proche de l'effet théâtral, probablement destinée à créer, aux côtés des autres effets rhétoriques, une impression marquante sur l'auditoire due à l'essai de reconstruction du réel. Par leur impact direct sur l'auditoire, les paroles des martyrs deviennent alors le lieu privilégié de la parénèse. D. A. deSilva a montré comment les éthopées de 4 M véhiculaient une fonction de conseil dans la mesure où elles renferment des vues sur le bien-fondé de l'action,⁶⁷ ce qui reste valable pour les éthopées du *Discours 15*, où cette fonction est pointée du doigt par Grégoire qui ne cesse d'affirmer la valeur parénétique et exemplaire des paroles qu'il prête aux martyrs. Le rôle d'enseignement des discours est souligné dès l'exorde.⁶⁸ Les discours des fils, qualifiés de martyrologiques (*λόγων μαρτυρικῶν*), sont donnés en modèles à répéter dans les circonstances du martyre.⁶⁹ A la fin de son discours d'action de grâces, la Mère se donne en exemple aux mères et aux enfants.⁷⁰ La fonction classique de la figure, qui « reste une figure d'autorité, par laquelle l'orateur

⁶⁴ A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 278–279, note ce sens du mot, mais sans parler spécifiquement du contexte martyrial.

⁶⁵ Cette définition n'exclut pas que la philosophie soit également une vertu décrite dans la domination de la souffrance causée par le martyre, comme c'est le cas de la mère des Maccabées dans l'homélie de Jean.

⁶⁶ B. Schouler, *La tradition hellénique chez Libanios*, Paris, 1984, p. 119.

⁶⁷ D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 39–43, s'est interrogé sur la fonction des dialogues entre le tyran et les martyrs dans 4 M, ainsi que sur l'opposition entre vrais discours et discours fictifs. Il lui est apparu que les éthopées véhiculaient une discussion sur les avantages et inconvénients d'être obéissant à la Torah (fonction délibérative), là où le reste du traité était destiné à la narration des faits et à l'éloge des martyrs (fonction épidictique).

⁶⁸ 913, 8–9.

⁶⁹ 920, 2–5 et 8.

⁷⁰ 929, 5–8. Voir *supra*, p. 142, le rapport entre la valeur exemplaire donnée à ces discours et le contexte de la persécution de Julien.

se pose en porte-parole et confie l'exhortation ou la congratulation à un locuteur plus persuasif qu'il ne l'est lui-même », selon la définition de L. Pernot,⁷¹ est donc renforcée par le rôle central de la parole dans le martyre chrétien, faisant de l'éthopée non plus un artifice rhétorique de plus, mais la reproduction elle-même de la situation vécue par le saint, dans un effet dramatique qui renforce le pathétique.

Le topos des actes et des paroles de résistance face au tyran apparaît donc comme le point culminant de l'éloge martyrologique, celui où se cristallisent à la fois l'émotion des auditeurs et la démonstration par les faits de la valeur des héros célébrés. Cyprien, à propos des Maccabées, attestait que l'émotion suscitée par ce genre de texte était pour lui le meilleur gage de l'édification gagnée à l'écoute de ce récit :

Et les Maccabées ? Les supplices douloureux des bienheureux martyrs et les tourments multiples des sept frères, et la mère qui fortifie ses fils dans les supplices et meurt elle-même aussi avec eux ne nous donnent-ils pas des exemples de grand courage et de grande foi ? Ne nous excitent-ils pas, par leurs passions, au triomphe du martyre ?

Quid in Maccabeis beatorum martyrum gravia tormenta et multiformes septem fractum poenae et confortans liberos suos mater in poenis et moriens ipsa quoque cum liberis, nonne magnae virtutis et fidei documenta testantur et nos ad martyrii triumphantum suis passionibus adhortantur ?⁷²

Léon le Grand, à son tour, commentera la Passion des Maccabées qui vient d'être lue, non pour le seul « plaisir de l'oreille (aurium voluptatem) », mais pour en tirer un enseignement moral, se faisant le porte-parole de la satisfaction de l'auditoire face à un tel récit.⁷³ Les supplices, mais également les paroles des martyrs, forment ainsi un tableau vivant qui fait du récit de martyre un des moyens de prédication les plus efficaces.

⁷¹ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, p. 401.

⁷² Lettre 58 sur le martyre, éd. G. F. Diercks, *Sancti Cypriani episcopi epistularium*, [Corpus Christianorum Series Latina III C], Turnholt, 1996, p. 327.

⁷³ Léon le Grand, *Sur les frères Maccabées*, 2, éd. et trad. R. Dolle, SC 200, pp. 288–289.

II. LA MÉTAPHORE AGONISTIQUE

Les métaphores agonistiques sont des topoi bien connus de la littérature martyrologique. Pour exprimer l'enjeu qui se livre au travers du martyre, les auteurs parlent du supplicié tantôt comme d'un athlète – et cette métaphore est la plus répandue – avec des références à tout l'environnement des jeux antiques (le stade, la couronne, l'agonothète), tantôt comme d'un soldat (avec tout un cortège d'images également : la guerre, les armes, le combat). Ces métaphores, utilisées par la diatribe cynico-stoïcienne pour exprimer la lutte intérieure de l'âme pour la vertu,⁷⁴ sont connues du judaïsme hellénistique et des premiers écrits chrétiens. On trouve la métaphore de l'athlète sous la main de Philon d'Alexandrie⁷⁵, celle de la lutte dans les jeux chez saint Paul, notamment dans la *Lettre aux Hébreux*,⁷⁶ l'ensemble de la thématique chez Clément de Rome,⁷⁷ chaque fois pour exprimer le combat de la vertu et de la foi.

Mais la métaphore devait connaître un nouvel emploi avec la littérature martyrologique.⁷⁸ Elle n'exprime plus seulement l'effort nécessaire à une vie pieuse, mais la lutte menée au sein du martyre par le condamné, lutte à la fois contre le tyran, la douleur physique, la tentation de l'apostasie. La métaphore appliquée au martyre chrétien est encore en formation à l'époque de la rédaction du *Martyre*

⁷⁴ Epictète, *Entretiens* I, 24, 1–2, II, 18–27 et III 12, 7–10.

⁷⁵ Cf. B. Dehandschutter, « Martyrium und Agon. Über die Wurzeln der Vorstellung vom ATON im Vierten Makkabäerbuch », *Die Entstehung der jüdischen martyrologie*, éd. J. W. van Henten, Leyde, 1989, pp. 215–217.

⁷⁶ *Heb.* 10, 32. Il s'agit pour W. H. C. Frend, *Martyrdom*, pp. 90–91, d'une réminiscence de 4 M. Voir également V. C. Fitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leyde, 1967 ; A. D. Nock, *Christianisme et hellénisme*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par A. Belkind, Paris, 1973, p. 126.

⁷⁷ Clément de Rome, *Ad Cor.* 2, 4 ; 7, 1 ; 5, 1 ; 35, 4, cf. L. Sanders, *L'hellenisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, (Studia hellenistica 2), Louvain, 1943, pp. 1–34, et A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, Munich, 1958, pp. 24–37.

⁷⁸ Sur l'emploi de la métaphore dans le contexte martyrologique primitif et patristique, nous signalons l'étude très complète de R. Merkelbach, « Der griechische Wortschatz und die Christen », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18, Bonn, 1975, pp. 108–136. Voir également A. P. O'Hagan, « The Martyr in the Fourth Book of Maccabees », pp. 96–97 ; H. N. Pleket, « Games, Prizes, Athletes, and Ideology : Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World », *Arena* 1, 1975, pp. 49–90 ; Z. Stewart, « Greek Crowns », pp. 119–124 ; V. Saxon, « Leçons bibliques », pp. 205–206 et *Bible et Hagiographie*, p. 40 ; G. Kittel, « ὄγρων », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1, Stuttgart, 1949, pp. 134–140 ; S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques », p. 318.

de Polycarpe,⁷⁹ où elle figure, et se systématise à partir de l'époque de la rédaction de la *Lettre sur les Martyrs de Lyon*.⁸⁰ L'aptitude des martyrs au combat est traduite par l'image de l'athlète.⁸¹ Au III^e siècle, ces images sont amplement développées dans l'*Exhortation au martyre* d'Origène.⁸²

L'influence de 4 M, qui apparaît comme le premier texte à user du procédé dans le contexte martyrologique,⁸³ est sans doute décisive.⁸⁴ L'auteur a pu utiliser ce vocabulaire, propre aux moralistes contemporains dans la peinture de l'homme juste et vertueux,⁸⁵ pour décrire ses héros, champions précisément de la vertu.⁸⁶ L'usage de la métaphore de l'athlète, de la lutte et de la victoire⁸⁷, de celle du soldat⁸⁸ dans le contexte plus particulier des tortures, illustre la valeur accordée par l'auteur à des condamnations réputées ignominieuses aux yeux profanes.⁸⁹ Les tortures y sont décrites comme un combat pour la piété,⁹⁰ signe de sagesse et de courage,⁹¹ où la dégradation du corps ne porte pas atteinte à la pureté de l'âme⁹², vision allant à l'encontre du sens donné par les païens à ce type de châtiments, réservés aux malfaiteurs et dont l'acceptation volontaire par les martyrs était comprise comme un acte fou et fanatique. La métaphore agonistique permet dès lors un véritable manifeste chrétien du sens

⁷⁹ On y trouve la métaphore agonistique (le martyr est un athlète (§1, 2, 3) qui doit se préparer comme pour des jeux (§18), le prix à gagner (θέμα) étant l'immortalité et la vie éternelle (§2)), l'image de la couronne de l'immortalité (§17 et 19) et la métaphore militaire (§6).

⁸⁰ Z. Stewart, « Greek Crowns », p. 122.

⁸¹ Le vocabulaire agonistique commun aux deux écrits a été étudié par O. Perler, « Das Vierte Makkabäerbuch », pp. 67–68.

⁸² Ch. 18 à 31, cf. G. Lomiento, « ΑΘΛΗΤὴς τῆς ἀληθείας », *Vetera Christianorum*, 1, 1964, pp. 112–128 et « I Topoi nell' Exhortatio ad martyrium di Origene », *id.*, pp. 91–111.

⁸³ Pour V. Saxon, *Bible et hagiographie*, p. 40, 4 M a sans doute déterminé l'emploi et la signification du vocabulaire de la lutte dans les écrits néo-testamentaires.

⁸⁴ Cf. Z. Stewart, « Greek Crowns », p. 124.

⁸⁵ Voir aussi *Sag.* 4, 2.

⁸⁶ Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 55 ; B. Dehandschutter, « Martyrium und Agon », p. 219.

⁸⁷ 4 M 6, 10 ; 11, 20 ; 13, 15 ; 15, 29 ; 17, 12–16.

⁸⁸ 4 M 9, 24 ; 17, 23.

⁸⁹ J. W. van Henten, *The Maccabean martyrs*, pp. 119–120 et 235–238 ; D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 54–55 ; Z. Stewart, « Greek Crowns », p. 124.

⁹⁰ 4 M 9, 15, 31 ; 10, 10 ; 11, 2 ; 12, 11.

⁹¹ 4 M 1, 9 ; 5, 27 ; 6, 9 ; 9, 6 ; 13, 1 ; 14, 1, 11.

⁹² 4 M 6, 2 et 7.

donné au martyre. Comme le résume J. B. Perkins à propos de la Passion de Perpétue : « (...) The Martyr Acts depict martyrs rejecting the victim's role by their subtle collapsing of the athlete's code. To die is to win : the wreath is death. Death itself becomes in christian terms victory ».⁹³

Les panégyriques de martyrs abondent en métaphores de ce type, soit de manière diffuse – l'image semble alors ne pas devoir être explicitée tant elle semble connue –, soit par développements entiers.⁹⁴ Dès l'exorde du *Discours* 15, par un raccourci remarquable, ἄθλησις est synonyme de martyre.⁹⁵ Le martyre est ailleurs désigné par le pluriel οἱ ἄθλοι, les combats dans les jeux.⁹⁶ Tantôt la mère oint d'huile ses fils pour la victoire (*τί δὲ οὐ πράττουσα τῶν πρὸς νίκην ἐπαλειφόντων*),⁹⁷ tantôt elle est comparée à un vainqueur d'Olympie (*ὅσπερ τις Ὀλυμπιονίκης*), au moment où elle s'apprête à dire son discours d'action de grâces.⁹⁸ De même, au moment de prononcer leur discours d'exhortation, les frères se félicitent : « C'était une fête comme celle qui clôt les jeux (*πανήγυρις ἦν, ὡς ἐπ' ἄθλοις τετελεσμένοις*) ».⁹⁹ Nous étudierons ici les deux utilisations principales de la métaphore dans notre corpus, soit comment le thème sert une prédication sur la victoire conférée à des êtres faibles par le martyre, selon une interprétation essentiellement chrysostomienne, soit comment il sert une prédication sur la récompense qui attend les martyrs, selon une image récurrente dans l'ensemble du corpus.

1. Prédication sur la faiblesse triomphante

La métaphore agonistique est présente dans les *Homélies sur les Maccabées* de Chrysostome, comme dans l'ensemble de ses panégyriques de martyrs.¹⁰⁰ Elle ne figure pas seulement dans ces textes comme une

⁹³ J. B. Perkins, « The Passion of Perpetua », p. 846.

⁹⁴ Voir par exemple, Basile de Césarée, *Homélie sur les Quarante martyrs*, PG 31, 512, *Homélie sur Gordius*, PG 31, 496.

⁹⁵ 912, 3, voir *supra*, p. 262.

⁹⁶ Le martyre de Daniel dans la fosse aux lions (932, 5), le martyre dont le Christ montra l'exemple (932, 14) sont désignés par ce mot.

⁹⁷ 925, 18.

⁹⁸ 925, 34.

⁹⁹ 924, 7–8.

¹⁰⁰ Cf. Th. Ameringer, *The Stylistic Influence*, pp. 60–62 et 70–73 ; J. A. Sawhill, *The Use of Athletics Metaphors in Biblical Homilies of St. John Chrysostom*, Princeton (diss.), 1928 ; Fr.-X. Druet, *Langage*, pp. 217–232, qui propose, p. 281, n. 15, d'adoindre au répertoire agonistique chrysostomien le mot θέατρον souvent employé comme

image du fond commun de la prédication populaire, mais sert de support à des démonstrations importantes sur le plan martyrologique, permettant de mieux cerner le sens donné par Chrysostome à certains récits. Ainsi l'exorde de l'*Homélie* 1 sur les Maccabées propose d'emblée une lecture christologique de l'épisode à partir d'une opposition bâtie sur une comparaison entre les jeux profanes (*οἵξωθεν*) et le martyre chrétien, métaphoriquement décrit comme des jeux organisés par le Christ.¹⁰¹

Tandis que les agonothètes des combats profanes mettent en lice des combattants vigoureux et mâles, le Christ mène dans l'arène les athlètes les plus faibles qui soient : un vieillard, une vieille femme et des enfants, pourtant victorieux grâce à la puissance du Christ agissant en eux. Dès lors, la métaphore agonistique porte deux aspects fondamentaux de l'exégèse de l'épisode maccabéen. Premièrement, le Christ, nouvel agonothète,¹⁰² est intervenu dans le martyre des Maccabées, voulu et conduit par lui. Deuxièmement, l'extrême faiblesse dont ils sont le paradigme permet la manifestation de la puissance du Christ, capable de conférer la victoire à des êtres dénués de force, tout au moins selon les critères profanes de la vigueur, appliqués précisément dans les jeux de « l'extérieur ». Par la métaphore des jeux, deux mondes s'affrontent, celui de l'extérieur, bâti sur l'apparence, et celui du Christ, puissant au-delà du visible, voire même en dépit du visible, puisque les combattants sont aux yeux du monde des êtres sans défense, la connaissance de leur force étant inacessible aux sens :

Ne considère donc pas ces athlètes de l'extérieur, mais rentre par la pensée dans la vigueur de leur âme. Admire la force de leur foi, afin d'apprendre que celui qui combat avec les démons n'a pas besoin de l'enveloppe d'un corps fort, ni d'une jeunesse florissante. Au contraire, tout jeune ou proche de l'extrême vieillesse qu'il soit, s'il possède une âme noble et solide, il ne sera en rien handicapé par son âge dans ce combat.¹⁰³

collectif au sens de θεαταί dans un contexte sportif (cf. PG 52, 553, 1–10 ; 53, 163, 20 ; 54, 567, 47 ; 55, 70, 1–14).

¹⁰¹ 618, 20–619, 60.

¹⁰² Cf. 1 *Pi* 5, 4. Voir également, Origène, *Exhortation au martyre* 23, et Jean Chrysostome, *Hom. sur la Genèse* 12, 1, PG 54, 386.

¹⁰³ 619, 26–34.

Le combat n'est pas celui que l'on croit voir : il n'oppose pas des hommes entre eux, mais des hommes et les puissances surnaturelles que sont les démons.¹⁰⁴ Les martyrs ne sont pas faibles comme ils le paraissent, mais forts de la foi et de l'assistance du Christ agissant en eux. C'est pourquoi celui qui est mis en contact avec leurs actes, ne doit pas considérer ce qui apparaît du dehors, ce qu'il voit de ses yeux en surface, mais pénétrer à l'intérieur des choses, non plus par les sens, mais par la réflexion. La métaphore de l'*agon* se trouve ainsi totalement renouvelée. A travers elle, Chrysostome proclame l'universalité du christianisme¹⁰⁵ et le triomphe de la faiblesse des êtres en dépit des apparences du monde visible.

Ce paradoxe a pu trouver un écho particulier dans la tradition martyrologique grâce à la prédication paulinienne. Dans la 2^e *Lettre aux Corinthiens*, l'apôtre souligne l'inversion des valeurs qu'apporte le christianisme :

Ma grâce te suffit ; car la puissance se parfait dans la faiblesse (...) car lorsque je suis fort, c'est alors que je suis faible.¹⁰⁶

Comme le martyre décrit dans les textes martyriaux, le combat du chrétien met en jeu d'autres forces que les forces physiques, infiniment supérieures à celles-ci.

Car si nous vivons dans la chair, nous ne combattions pas selon la chair. Non, les armes de notre combat ne sont point charnelles, mais elles ont pour Dieu la puissance d'abattre les forteresses.¹⁰⁷

En apparence dérisoire, la foi permet le triomphe de l'humble, du petit, du persécuté, prédication au cœur du message chrétien, et présente dans la première littérature martyrologique, comme nous avons pu l'évoquer dans la première partie de cette étude à propos de la *Lettre sur les martyrs de Lyon*.¹⁰⁸ « (...) These Acts seem to focus

¹⁰⁴ Οὐ γὰρ ἀνθρώπων πρὸς ἀνθρώπους ἡ πάλη, ἀλλ' ἀνθρώπων πρὸς δαίμονας ἡ μάχη : « Car ce n'est pas une lutte d'homme à homme, mais un combat de l'homme avec les démons », 618, 28–29. Cf. *Ephes*, 6, 12. On trouve la même définition du martyre comme lutte contre le démon chez Basile de Césarée, *Homélies sur les Quarante martyrs*, PG 31, 512 B.

¹⁰⁵ 619, 37, cf. *Gal* 3, 28.

¹⁰⁶ 2 *Cor* 12, 9–10.

¹⁰⁷ 2 *Cor* 10, 3–4.

¹⁰⁸ Le triomphe de Blandine sur la douleur malgré sa faiblesse est la preuve de la puissance du Christ en elle (§17), cf. *supra*, pp. 73–74.

particularly on society's most vulnerable members (...) This focus on women and the infirm serves to emphasize the martyrs' position that the endurance of pain is empowering even for the most powerless in the contemporary society”, remarque J. B. Perkins.¹⁰⁹ Minucius Felix se fait l'écho de l'étonnement que provoque le combat mené par des femmes et des enfants :

Si encore ces hommes que je compare à Mucius, Aquilius ou Régulus étaient des hommes ! Mais nos enfants et nos faibles femmes se moquent des croix et des tortures, des fauves et de tous les épouvantails des supplices, grâce à l'endurance qui leur est inspirée pour résister à la douleur. Et vous ne vous rendez pas compte, ô malheureux, qu'il n'y a personne qui veuille sans réflexion s'exposer au châtiment ou qui puisse sans le secours de Dieu supporter les tortures ?¹¹⁰

La résistance des martyrs, parmi lesquels les êtres les plus faibles, ne s'explique pour les Chrétiens que par une intervention miraculeuse attribuée au Christ. L'*Epître à Diognète* se fait l'écho de cette conviction :

Ne vois-tu pas qu'on jette les Chrétiens aux bêtes pour leur faire renier le Seigneur et qu'ils ne se laissent pas vaincre ? Ne vois-tu pas que plus on fait de martyrs, plus les chrétiens se multiplient par ailleurs ? De tels exploits ne peuvent passer pour l'œuvre de l'homme : ils sont les effets de la puissance de Dieu, ils sont la preuve manifeste de son avènement.¹¹¹

Dans la lignée de cette interprétation, Chrysostome voit de même dans la souffrance des martyrs la manifestation de la puissance divine.¹¹² La faiblesse apparente l'emporte sur la force apparente. Le triomphe est inverse de ce que laisse prédire le rapport visible des forces en présence, miracle du martyre que la tradition n'explique que par l'intervention divine, dont bénéficient les Maccabées au même titre que les autres martyrs, et même davantage qu'eux, par leur extrême faiblesse, incarnée en particulier par la mère. Davantage encore que le vieil Eléazar ou les jeunes frères, la Mère apparaît en effet comme la plus faible, sa vulnérabilité étant aggravée par trois facteurs : son sexe, son âge et sa condition de mère.

¹⁰⁹ J. B. Perkins, “The Passion of Perpetua”, p. 847.

¹¹⁰ *Octavius*, 37, 5–6, trad. J. Beaujeu, Paris, CUF, 1974, p. 64. Cf. Th. Baumeister, *Genèse*, pp. 51–52.

¹¹¹ 7, 7–9, SC 33 bis, pp. 68–71.

¹¹² Cf. E. Nowak, *Le Chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*. Théologie historique 19, Paris, 1972, pp. 196–198.

Et afin que tu apprennes que la faiblesse des athlètes, celle de l'extérieur, fait d'eux des vainqueurs couronnés avec encore plus d'éclat, laissons le vieillard et les enfants pour conduire au milieu celle qui est plus faible qu'eux, la femme, la très vieille femme, la mère des sept enfants.¹¹³

Cette description est calquée sur 4 M qui présente la Mère comme l'exemple même de la victoire de la raison sur les passions :

(...) si une femme, et d'un grand âge, et mère de sept enfants (καὶ γυνὴ καὶ γεραιὰ καὶ ἐπτά παιδῶν μήτηρ), a enduré les souffrances infligées à ses fils et jusqu'à la mort, il faut bien convenir que la raison pieuse est souveraine des passions.¹¹⁴

Comme dans 4 M, la mère des Maccabées a su surpasser l'instinct maternel, cette force pourtant universelle et partagée par tous les êtres vivants.¹¹⁵ Chrysostome substitue à la thèse de 4 M sur la souveraineté de la raison celle de la victoire du Christ, et exploite tout au long de l'homélie le thème de la faiblesse de la Mère, emprunt capital dans la mesure où il constitue l'exemple le plus poussé de la victoire de la faiblesse sur la force, que seul permet le Christ.¹¹⁶

Bâti sur la même opposition métaphorique entre combat profane et martyre chrétien, ce dernier étant défini comme ouvert aux êtres les plus faibles, l'exorde de *l'Homélie sur saint Ignace* présente un raisonnement identique, fourni cette fois-ci par l'évocation du martyre de Pélagie :

Dans les combats du monde extérieur, puisqu'il s'agit d'épreuves physiques, on ne choisit à bon droit que des hommes. Mais là, puisqu'il s'agit d'un combat tout spirituel, le stade est ouvert à chacune des deux natures, les spectateurs s'assemblent pour chacun des deux sexes. (...) Il y a là beaucoup de vainqueurs proclamés et couronnés, afin que tu apprennes par les faits eux-mêmes qu'en Jésus-Christ il n'y a ni homme ni femme, que ni le sexe, ni la faiblesse du corps, ni l'âge, ni rien en un mot, ne peut nous empêcher de courir la course de la

¹¹³ 619, 50–54.

¹¹⁴ 4 M 16, 1, cf. aussi 4 M 14, 11.

¹¹⁵ 621, 3–14. Cf. J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus*, p. 30. Jean adapte la comparaison au propos général de l'homélie : les bêtes sont choisies pour leur faiblesse annonçant le thème de la faiblesse de la Mère, voir *supra*, p. 245.

¹¹⁶ L'analyse de J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, p. 212, qui voit dans les Maccabées des êtres représentatifs du peuple juif dans son ensemble est contestable dans la mesure où il manque précisément le modèle dominant de l'homme dans la force de l'âge. Comme le montre précisément l'exégèse chrétienne, les Maccabées seraient plutôt des contre-héros.

piété (...). Voilà pourquoi les vierges, les femmes, les hommes, les jeunes gens, les vieillards, les personnes libres, les esclaves, tous ceux qui en sont dignes, tout âge, chaque sexe, peuvent prendre part à ces combats, sans que rien puisse les arrêter pourvu qu'ils y apportent une intention noble.¹¹⁷

Comme dans les *Homélies sur les Maccabées*, le combat profane ne s'adresse qu'aux représentants de la force et de la virilité, là où le combat chrétien intéresse tout le corps social, pourvu qu'il ait la foi. La même opposition métaphorique entre jeux profanes et sacrés se retrouve encore dans *l'Homélie sur Julien*. Cependant, en l'absence de figure féminine,¹¹⁸ le thème de la participation des plus faibles au martyre est remplacé par celui de la vanité de ce monde face à l'éternité de l'au-delà, symbolisée par l'image du couronnement des athlètes profanes, terrestre et temporaire, et de celui des martyrs, céleste et éternel.¹¹⁹

2. *La récompense divine*

Juifs pieux, les Maccabées se livrent à la mort volontairement, sûrs de la récompense dont ils seront gratifiés dans la vie éternelle. Cette espérance se présente comme l'une des clés qui permettent d'appréhender le phénomène extraordinaire de l'exploit martyrologique. Chez Jean Chrysostome, l'exploit de la mère est rendu possible par une claire vision de l'enjeu, à savoir l'éternité à la clef du combat. « Elle ne regardait pas la terre, elle se préparait à tout ce qui était à venir ».¹²⁰ Le courage d'affronter son propre martyre est le résul-

¹¹⁷ ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἔξωθεν ἀγώνων, ἐπειδὴ σωμάτων εἰσὶν οἱ πόνοι, εἰκότως ἄνδρες ζυγκρίνονται μόνοι· ἐνθαῦθα δὲ, ἐπειδὴ τῆς ψυχῆς ὁ ἀγών ἄπας ἐστίν, ἐκατέρᾳ τῇ φύσει τὸ στάδιον ἀνέῳγεν, ἐκατέρῳ τῷ γένει τὸ θέατρον κάθηται. (...) ἀλλὰ καὶ ἐντεῦθεν κάκειθεν πολλοὶ οἱ ἀνακηρυττόμενοι καὶ στεφανούμενοι, ἵνα μάθης διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν ὅτι ἐν Χριστῷ Ιησοῦ οὐκ ἄρσεν, οὐθὲ θῆλυ, ὅτι οὔτε φύσις, οὔτε σώματος ἀσθένεια, οὔτε ἡλικία, οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν τοιούτων ἐμποδίσαι δύναιτ’ ἀν τοῖς τὸν τῆς εὐσεβείας τρέχουσι δρόμον (...) Διὰ τοῦτο καὶ κόραι, καὶ γυναικεῖς, καὶ ἄνδρες, καὶ νέοι, καὶ γέροντες, καὶ δούλοι, καὶ ἐλεύθεροι, καὶ πᾶσα ἀξία, καὶ ἡλικία ἄπασα, καὶ φύσις ἐκατέρα πρὸς τοὺς ἀγῶνας ἀπεδόσαντο τούτους, καὶ οὐδαμόθεν οὐδὲν παρεβλάβησαν, ἐπεὶ προαίρεσιν γενναίαν εἰς τὰ παλαίσματα ταῦτα, PG 50, 587. Le thème est également dans son *Homélie sur les saints martyrs*, PG 50, 707–708.

¹¹⁸ La présence d'une figure féminine n'amène pourtant pas toujours la métaphore agonistique en question, absente des *Hom. sur Pélégie* (PG 50, 579–584), *Drosis* (PG 50, 684–694), *Bernice, Prosoce et Domnine* (PG 50, 629–640).

¹¹⁹ PG 50, 667–668.

¹²⁰ 621, 41–42.

tat de son espérance.¹²¹ La croyance chrétienne en la vie future, fondement de l'acceptation de la mort et inhérente aux premiers Actes des martyrs,¹²² est présente dès le récit de 2 M et 4 M. Elle s'exprime dans ces deux derniers livres au travers d'une conception de la rétribution et du châtiment vétérotestamentaire et particulièrement deutérocanonique.¹²³ La croyance en la résurrection clairement exprimée dans 2 M¹²⁴ se mue toutefois dans 4 M en une croyance en l'immortalité de l'âme, d'inspiration platonicienne¹²⁵.

Dans les panégyriques de martyrs, l'espérance dans la récompense future est exprimée de la manière la plus courante par la métaphore agonistique. Notre corpus illustre parfaitement ce thème. Les martyrs combattent comme aux jeux, et remportent la victoire qui leur vaut la couronne. L'image de la couronne comme symbole d'immortalité, corollaire de celle de l'athlète victorieux revient à plusieurs reprises. La mère en voyant ses fils morts, les a vus couronnés.¹²⁶ S'ils ne vont pas jusqu'au bout de leur martyre, les frères resteront sans couronnes.¹²⁷ Les martyrs sont soustraits au destin terrestre normal. Leur victoire, bien qu'invisible dans l'arène, est réelle dans l'autre monde. Dans *l'Homélie sur le martyr Julien*, l'exorde est tout entier consacré au thème de la récompense future qui attend le martyr. La métaphore agonistique est utilisée pour opposer récompense terrestre et récompense céleste :

¹²¹ 622, 29–35.

¹²² Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom*, p. 49 *sq.*, V. Saxon, *Bible et hagiographie*, pp. 231–237.

¹²³ 4 M 9, 7–9 ; 10, 18–21 ; 17, 18, cf. J. Downing, «Jesus and Martyrdom», p. 283, J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 163–184 et D. A. deSilva, «The Noble Contest», p. 53. Le thème de la rétribution est également présent dans *l'Apocalypse* (*Apoc.* 6, 9–11 ; 16, 3–7 ; 19, 1–8 ; 20, 1–6). Th. Baumeister, *Genèse*, p. XVIII, note à propos de ce livre que «les martyrs invoquent l'intervention prochaine de Dieu qui doit rétablir le droit. L'exaucement de leur prière est décrit sous son double aspect : châtiment divin contre les persécuteurs ; et à l'égard des martyrs eux-mêmes, renversement de l'état d'iniquité». Le rétablissement de la justice est lié à la victoire sur les forces sataniques, remportée par les martyrs dans le sillage de la victoire du Christ (*Apoc.* 12, 10–12, cf. *ibid.*).

¹²⁴ 2 M 7, 9, 11, 14, 23, 29, 36. Cf. J.-J. Lavoie, «Résurrection, anthropologie et création dans 2 Macabées 7», *Scriptura* 11, Montréal, 1992, pp. 7–26.

¹²⁵ 4 M 7, 3 ; 14, 5–6 ; 15, 3 ; 16, 13 ; 18, 23, cf. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 44–48.

¹²⁶ 928, 4–5, cf. aussi 916, 14–19.

¹²⁷ 916, 16. De même, sauvegarder sa vie serait une mauvaise victoire ($\tau\eta\gamma\eta\kappa\alpha\kappa\eta\sigma\omega\sigma\tau\epsilon\eta\pi\alpha\theta\epsilon\eta\kappa\eta\delta\eta\nu\eta\sigma\alpha\tau\epsilon\eta$), 916, 17–18.

Les athlètes de jeux de l'extérieur, c'est dans la même arène qu'ils combattent, gagnent, sont proclamés vainqueurs et sont couronnés. Il n'en est pas de même pour les athlètes de la foi : ils ont combattu dans la vie présente, mais ils sont couronnés dans le monde à venir ; ils ont lutté contre le démon et ils en ont triomphé ici, mais ils sont proclamés vainqueurs là-bas.¹²⁸

Dans une éthopée prêtée au martyr Gordius, Basile de Césarée oppose de même systématiquement les biens à venir aux tourments immédiats :

Déchirez mon corps, tourmentez mes membres. Torturez-moi à votre gré, mais ne m'enviez pas le bonheur que j'espère. Plus vous multiplierez les mauvais traitements, plus grande vous m' assurerez la récompense. Tel est le pacte entre nous et le Seigneur. Pour les meurtrissures qui apparaîtront, nous serons couverts dans la résurrection d'un vêtement lumineux. Pour les ignominies, nous aurons des couronnes ; pour la prison, le paradis ; pour avoir été confondus avec les malfaiteurs, nous vivrons avec les anges. Semez en moi abondamment pour que la récolte soit plus abondante encore.¹²⁹

L'antithèse entre les deux mondes est flagrante. Aux malheurs présents, répondront les béatitudes futures. La peur de l'apostasie ou de l'interruption brutale du martyre par le fait du tyran hantent toutefois les martyrs comme l'événement qui leur ôterait la récompense.¹³⁰

¹²⁸ Οἱ μὲν οὖν ἀθληταὶ τῶν ἔξωθεν ἀγώνων ἐν τῷ αὐτῷ σκάμματι καὶ παλαίουσι, καὶ νικῶσι, καὶ ἀνακρύτονται, καὶ στεφανοῦνται· οὗτοι δὲ οἱ ἀθληταὶ τῆς εὐσεβείας οὐχ οὕτως· ἀλλ᾽ ἐπάλαισαν μὲν ἐν τῷ παρόντι αἰῶνι, στεφανοῦνται δὲ ἐν ἐκείνῳ τῷ μέλλοντι· ἐπύκτευσαν ἐνταῦθα τῷ διαβόλῳ καὶ περιεγένοντο, ἀνακρύτονται δὲ ἐκεῖ, Jean Chrysostome, *Homélie sur Julien*, PG 50, 667, 29–36. La métaphore est très présente chez Chrysostome. *L'Hom. sur saint Ignace d'Antioche* est tout entière bâtie sur la métaphore de la couronne, chacune des vertus du saint étant récompensée par une couronne (PG 50, 587–596). Voir également *l'Hom. sur Julien*, 669, 20–21 ; 671, 59 ; *Sur sainte Drosis*, *id.*, 685, 22 ; *Sur les martyrs égyptiens*, *id.*, 696, 3.

¹²⁹ Ξαινέσθω σῶμα, στρεβλούσθω μέλη· βασανιζέσθω ως ἀν ἐθέλητε. Μή μοι βασκήνητε τῆς μακαρίας ἑλπίδος. "Οσῳ γάρ ἀν ἐπιτείνητε τὰ δεινὰ, τοσούτῳ μείζονά μοι τὴν ἀντίδοσιν προξενεῖτε. Συναλλάγματα ἡμῖν ἔστι ταῦτα πρὸς τὸν Δεσπότην. Ἀντὶ τῶν μολώπων, τῶν ἐπανισταμένων τῷ σῶματι, φωτεινὸν ἔνδυμα ἡμῖν ἐν τῇ ἀναστάσει ἐπανθήσει· ἀντὶ τῆς ἀτιμίας στέφανοι, ἀντὶ δεσμωτηρίου παράδεισος, ἀντὶ τῆς μετὰ τῶν κακούργων καταδίκης ἡ μετ' ἀγγέλων διαγωγή. Σπείρατε πολλὰ ἐν ἡμοὶ ἵνα θερίσω πολλαπλασίονα, *Homélie sur Gordius*, PG 31, 500 C-501 A. Sur l'emploi de la métaphore chez les Cappadociens, voir Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 228, qui renvoie, pour l'origine de l'image du couronnement comme rétribution dans l'au-delà, à Platon, *République*, X, 613 c.

¹³⁰ 917, 2–3 ; 924, 9–11.

« La malheureuse victoire » qu'ils pourraient remporter serait « celle d'échapper au martyre » ($\tau\eta\eta \kappa\alpha\kappa\eta\eta \nu\kappa\eta\eta \nu\kappa\eta\sigma\omega\eta \tau\eta \mu\eta \pi\alpha\theta\epsilon\eta \kappa\eta\delta\eta\nu\eta\epsilon\eta\sigma\omega\eta\tau\eta\epsilon\zeta$), dit Grégoire des frères.¹³¹ Comme eux, la Mère ne craint qu'une chose, qu'ils ne souffrent pas¹³² ou que « les bourreaux se lassent »¹³³. L'amour de ses fils ne la conduit pas à espérer leur préservation, mais à souhaiter leur mort. Chez Chrysostome, elle n'est soulagée qu'une fois l'ensemble de ses enfants morts.¹³⁴

III. LA LUTTE QUOTIDIENNE CONTRE LES PASSIONS

La résistance déployée par les martyrs dans les combats est pour les Pères l'occasion d'inciter les fidèles à les imiter sur le plan de la vie morale. L'exemple des martyrs remplace avec efficacité tout autre discours : « La parole est moins capable de nous instruire pour nous amener à la philosophie et au mépris des choses présentes, que la souffrance des martyrs » dit Jean dans la VII^e *Catéchèse baptismale*.¹³⁵ Depuis les II^e–III^e siècles, les chrétiens sont invités à s'élever à la perfection sur le modèle du martyre. Pour Clément d'Alexandrie, le martyre est lié au détachement à l'égard des passions que peuvent être la douleur, la pauvreté ou la richesse, qui doivent être considérées selon la terminologie stoïcienne, comme des choses indifférentes (*adiaphora*).¹³⁶ Le martyre permet l'obtention de l'*apatheia* par la victoire sur les passions : « à celui qui lui demande son pauvre corps, il donne volontiers en outre ses passions, il se dépouille d'avance des affections de la chair . . . »¹³⁷ La vie vertueuse a la même valeur que le martyre : « Si donc la confession de Dieu est un témoignage, toute âme qui a vécu pure dans la connaissance de Dieu, qui a écouté ses commandements, est un témoin à la fois par sa vie et par sa parole, de quelque façon que l'âme ait été délivrée du corps, car elle versait sa foi, comme du sang durant toute sa vie entière, et

¹³¹ 916, 18–19.

¹³² 916, 23.

¹³³ 925, 27. Chez Chrysostome, le fils craint que le tyran ne faiblisse (621, 42–45).

¹³⁴ 622, 29–35.

¹³⁵ VII^e *catéchèse baptismale*, 2, SC 50 bis, pp. 229–230.

¹³⁶ Cf. l'introduction aux *Stromates* IV d' A. van den Hoek, SC 463, pp. 14–15.

¹³⁷ Clément, *Stromates* IV, 13, 1, SC 463, p. 77.

particulièrement à son départ.»¹³⁸ Suivant son maître Clément, Origène évoque dans *l'Exhortation au martyre* la nécessité de subir le martyre non seulement à découvert (ἐν φανερῷ), c'est-à-dire par les supplices, mais aussi dans le secret (ἐν κρυπτῷ), avec une disposition sincère de l'esprit :

Ne luttons pas seulement pour recevoir le martyre à découvert, mais le martyre dans le secret en sa perfection, afin de prononcer nous-mêmes comme l'apôtre la phrase « telle est notre glorification, le témoignage (martyre) de notre conscience parce que dans la sainteté et la sincérité de Dieu nous avons vécu dans ce monde » (2 Cor. 1, 12). Joignons à la parole de l'apôtre celle du prophète : « Lui-même connaît les secrets de notre cœur », et surtout si nous sommes conduits à la mort : lorsque nous dirons ce qui est dit par les seuls martyrs à Dieu : « A cause de toi nous sommes mis à mort tout le jour » (Ps. 44 (43), 22–23).¹³⁹

Avec la Paix de l'Eglise, le thème est devenu un lieu commun des panégyriques de martyrs. En tant de paix, le modèle des martyrs sert à dominer les passions, affirme Chrysostome à la fin de l'*Homélie 2*.¹⁴⁰ L'exemple des Maccabées se prête avec d'autant plus de facilité à cette prédication que les thèmes de la domination des passions et de la recherche de la vertu sont les fondements de 4 M. Grégoire rappelle dans l'exorde qu'il est un traité consacré à « la raison souveraine des passions et maîtresse des deux inclinations, (...) la vertu

¹³⁸ Clément, *Stromates* IV, 15, SC 463, p. 81.

¹³⁹ Μή τὸ ἐν φανερῷ δὲ μόνον μαρτύριον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν κρυπτῷ τελείως ἀναλαβεῖν ἀγώνισμαθα· ἵνα καὶ αὐτοὶ ἀποστολικῶς φθεγξώμεθα· Τοῦτο γάρ ἔστι τὸ καύχημα ἡμῶν τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως, διτὶ ἐν ἀγιοτήτῃ καὶ εἰλικρινείᾳ Θεοῦ ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ. Συνάπτωμεν δὲ τῷ ὀποστολικῷ τὸ προφητικὸν τὸ· Αὗτὸς δὲ γινώσκει τὰ κρύψις τῆς καρδίας· καὶ μάλιστα ἐὰν τὴν ἐπὶ θανάτῳ ἀπαγόμεθα, ὅτε φέσομεν τὸ ὑπὸ μόνων μαρτύρων λεγόμενον τῷ Θεῷ· "Οτι ἔνεκα σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν, ch. 21, trad. G. Bardy, p. 19. Pour H. Crouzel, « Mort et immortalité », pp. 36–37, la citation de saint Paul induit un martyre de conscience dans le monde, réalisé « dans la sainteté et la sincérité en Dieu », tandis que la citation de Ps 43 (44) 23 indique que la mise à mort qui se produit « tout le jour » renvoie au lot de souffrances du chrétien. Le chrétien peut donc participer au martyre par une disposition commune à celle des confesseurs en dehors de la situation de mourir pour la foi. Sur le martyre quotidien, voir également Athanase, *Vie d'Antoine* 47, 1. En Occident, le thème est présent chez Hippolyte de Rome, *Commentaire sur Daniel*, 2, 38 et Cyprien, *Ep.* 10, 5, 1–2, et se développe avec saint Augustin, Léon le Grand et Grégoire le Grand (cf. E. Rebillard, « *In hora mortis* », pp. 117–118).

¹⁴⁰ 626, 44.

et le vice ».¹⁴¹ La raison, maîtresse des passions, est d'emblée définie comme pieuse (αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὡς εὐσεβῆς λογισμός).¹⁴² C'est elle (λογισμός) qui permet à l'esprit de choisir la vie de la sagesse,¹⁴³ de maîtriser les douleurs des tortures et de rester fidèle à Dieu et à la Loi. La loi à laquelle se réfère l'auteur n'est pas la loi de la nature telle que la pense Antiochus,¹⁴⁴ mais la Torah.¹⁴⁵ La raison pieuse devient synonyme d'obéissance à la Torah,¹⁴⁶ l'obéissance à la Loi étant le seul moyen de pratiquer la vertu.¹⁴⁷

Tout au long du *Discours* 15, les martyrs sont caractérisés par une attitude philosophique au sens où l'entend 4 M, qui se traduit par un comportement noble fait de recherche de la vertu, de la vérité, de la piété et d'une mise en pratique de cette conception par l'épreuve des faits au travers du martyre. Le martyre des Maccabées est défini à la fois comme une lutte pour la vérité (φιλότιμοι τῆς ἀληθείας ἀγωνισταί),¹⁴⁸ une lutte pour la piété (ἀδελφῶν ἐπτὰ συμψυχίας ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνιζομένων)¹⁴⁹ et un combat pour la vertu (ὑπὲρ ἀρετῆς ἀγωνιζομένους)¹⁵⁰. On reconnaît tout le vocabulaire de 4 M. Si le traité ne parle pas explicitement d'un combat pour la vérité, l'interprétation du martyre comme un combat pour la piété et la vertu est un thème essentiel de la démonstration de la thèse. En 4 M 11, 20, le sixième fils définit leur lutte comme un combat pour la piété :

¹⁴¹ 913, 18–19, cf. 4 M 1–3. Voir notre analyse de cette citation dans la première partie, pp. 33–34.

¹⁴² 4 M 1, 1, voir aussi 4 M 7, 4, 24 ; 16, 4 où le syntagme « raison pieuse » alterne avec ὡς λογισμὸς τῆς εὐσεβείας, « la raison unie à la piété ». Sur la notion de raison pieuse, voir J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus*, p. 63, A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, pp. 13 et 33–38, S. Lauer, « Eusebes Logismos in IV Macc. », *The Journal of Jewish Studies* 6, 1955, 170–171, U. Breitenstein, *Beobachtungen*, pp. 168–171 et 179, J. C. H. Lebram, « Die literarische Form », p. 81, J. W. van Henten, *Maccabean Martyrs*, pp. 280–284 et D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 35–39.

¹⁴³ 4 M 1, 15. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre*, p. 91, n. 15, corrige la leçon μετὰ ὄρθοῦ βίου προτιμῶν τὸν σοφίας λόγον par μετὰ ὄρθοῦ λόγου προτιμῶν τὴς σοφίας βίον.

¹⁴⁴ 4 M 5, 8–9.

¹⁴⁵ 4 M 1, 13–3, 18.

¹⁴⁶ 4 M 2, 8 ; 2, 23 ; 7, 18.

¹⁴⁷ 4 M 9, 18. Cf. D. A. deSilva, « The Noble Contest », pp. 37–38, J. J. Collins, *Between Athens*, p. 189 voir également *supra*, p. 197.

¹⁴⁸ 916, 2.

¹⁴⁹ 925, 6–7.

¹⁵⁰ 928, 4. Cf. aussi 924, 14.

(...) O saint combat auquel nous avons été appelés, nous frères si nombreux, pour défendre la piété (...).

De même, le septième fils parle de la mort de ses frères comme d'un « noble trépas [par lequel] ils ont rempli envers Dieu le devoir de la piété ».¹⁵¹ En 4 M 1, 7–8, l'auteur, en annonçant l'exemple des Maccabées, les définit comme « morts pour la vertu (οἱ ὑπὲρ ἀρετὴν ἀποθανόντες) » de même qu'en 2 M Eléazar a laissé un mémorial de vertu¹⁵².

L'exemple de la patience des Maccabées se trouve ainsi tout particulièrement indiqué pour servir une prédication de portée morale. Pour Jean, l'exemple de leur philosophie doit servir à dominer les passions que sont la colère, la cupidité, l'impureté, la vaine gloire et tous les sentiments du même genre.¹⁵³ Ces passions sont des flammes dont il faut triompher comme du bûcher.¹⁵⁴ Dans l'*Homélie sur Barlaam*, il opère entièrement l'assimilation entre la lutte contre les passions et le martyre :

Ce n'est pas actuellement un temps de persécution, mais c'est un temps de martyre. Ce n'est pas l'époque des combats contre les bourreaux mais c'est toujours celle des couronnes. Les persécuteurs ne sont pas les hommes, mais les démons. Ce n'est plus un tyran qui est à notre poursuite mais le diable, le pire de tous les tyrans. Ces martyrs regardaient les charbons allumés devant eux, regardaient le brasier des passions. Ils ont foulé aux pieds les charbons ; foule aux pieds le brasier de la nature. Ils se sont mesurés avec des bêtes féroces, mets un frein à ta colère, cette bête sauvage et cruelle ; ils ont résisté à des douleurs insupportables, sache triompher des douleurs déréglées et coupables qui fourmillent dans ton cœur. Ainsi tu imiteras les martyrs. « Car nous n'avons pas à lutter maintenant contre le sang et la chair, mais contre les puissances, les dominations, les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice (*Ephès.* 6, 12) ». Les passions de la nature sont un feu, un feu inextinguible et continu. C'est un chien

¹⁵¹ 4 M 12, 14. Les références à la piété sont nombreuses dans 4 M et s'articulent autour de différents thèmes. Par exemple, l'exercice de la piété est la cause directe du martyre, cf. 4 M 11, 23 ; 12, 11 ; 5, 24–7 et 16. La mort des martyrs est la preuve de leur piété ou de leur fidélité à Dieu. Ainsi, l'exemple de Daniel, présenté comme le paradigme du martyr fidèle à Dieu ou l'épitaphe fictive des Maccabées qui souligne à la fois leur mort pour la piété (4 M 17, 7) et pour Dieu (17, 10). Pour d'autres allusions à la cause de la piété, voir 4 M 5, 31 ; 6, 22 ; 7, 16 ; 9, 6–7, 24, 29–30 ; 13, 12, 27 ; 15, 14, 32 ; 16, 13–14, 17 ; 18, 3.

¹⁵² 2 M 6, 31.

¹⁵³ 622, 59–63.

¹⁵⁴ 622, 64.

furieux et enragé qui mille fois repoussé revient mille fois à la charge sans se lasser. La flamme des charbons est terrible ; mais celle du désir l'est plus encore. Nous lui faisons une guerre qui ne connaît ni trêve ni relâche pendant cette vie ; la lutte est continue afin que la couronne soit éclatante.¹⁵⁵

Dans le *Discours* 15, la référence à 4 M est encore plus explicite que chez Jean Chrysostome : les jeunes de l'auditoire doivent suivre le modèle des frères dans le quotidien de la jeunesse par une lutte contre les passions, métaphoriquement désignées comme l'Antiochus quotidien.¹⁵⁶ Le thème de la lutte contre les passions est poussé jusqu'à faire de la mort chez un sujet jeune un bien suprême. La mort est présentée par les frères comme l'aboutissement de la jeunesse en ce qu'elle préserve des passions. L'immortalité est définie comme le lieu de leur disparition :

Tel est le fruit que les enfants retirèrent de leur jeunesse, eux qui ne furent pas esclaves des plaisirs mais maîtres des passions, qui purifièrent leurs corps et furent transportés vers la vie impassible.¹⁵⁷

En libérant des passions de la vie, la mort amène un état de perfection, décrit dans le *Discours* 15, par le verbe τελειοῦσθαι, employé au sens d'être accompli, de parvenir à la perfection. Grégoire parle ainsi des martyrs morts comme de ceux qui « se sont accomplis » (τελειωθέντων).¹⁵⁸ Utilisé dans ce sens dans l'Epître aux Hébreux,¹⁵⁹

¹⁵⁵ Διωγμοῦ μὲν καιρὸς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ μαρτυρίου καιρός ἔστι· παλαιισμάτων τοιούτων οὐκ ἔστι καιρός, ἀλλὰ στεφανῶν καιρός ἔστι· οὐ διώκουσιν ἀνθρωποι, ἀλλὰ διώκουσι δαίμονες· οὐκ ἐλαύνει τύραννος, ἀλλ᾽ ἐλαύνει διάβολος, τυράννων πάντων χαλεπότερος· οὐχ ὄρας ἄνθρακας προκειμένους, ἀλλ᾽ ὄρας φλόγας ἐπιθυμίας ἀναπτομένην. Κατεπάτησαν ἔκεινοι τοὺς ἄνθρακας, καταπάτησον σὺ τῆς φύσεως τὴν πυράν· ἐπύκτευσαν ἔκεινοι πρὸς θηρία, χαλίνωσαν σὺ τὸν θυμόν, τὸ ἀνήμερον καὶ ἀτίθασσον θηρίον· ἔστησαν ἔκεινοι πρὸς ὁδύνας ἀφορήτους, περιγενοῦ σὺ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν λογισμῶν τῶν βρυσόντων ἐν τῇ καρδίᾳ σου· οὕτω μιμήσῃ μάρτυρας. Νῦν γάρ οὐκ ἔστιν ήμιν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς, πρὸς τὰς εξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας. Πῦρ ἔστιν ἡ ἐπιθυμία τῆς φύσεως, πῦρ ἀσβεστον καὶ διηνεκές· κύων ἔστι λυττῶν καὶ μεμηνῶς, καὶ μυριάκις αὐτὸν διακρούσῃ, μυριάκις ἐπιπηδᾷ, καὶ οὐκ ἀφίσταται· χαλεπὴ μὲν ἡ τῶν ἀνθράκων φλὸξ, ἀλλ᾽ αὗτη δεινοτέρα, ἡ τῆς ἐπιθυμίας· οὐδέποτε ἔχομεν ἔκεχειρίσαν τοῦ πολέμου τούτου, οὐδέποτε ἔχομεν ἀνακοψῆν κατὰ τὸν παρόντα βίον, ἀλλὰ διηνεκῆς ὁ ἀγών, ἵνα καὶ λαμπρὸς ὁ στέφανος γένηται, *Homélie sur Barlaam*, PG 50, 677, 1 s.

¹⁵⁶ 932, 39–934, 2.

¹⁵⁷ 929, 17–20, voir *supra*, p. 204, n. 51.

¹⁵⁸ 912, 13.

¹⁵⁹ *Heb* 11, 40 ; 12, 23.

l'usage chrétien de τελειωθαί fut initialement martyrologique, avant d'être employé pour tous les saints personnages.¹⁶⁰ En choisissant ce mot pour parler des martyrs, Grégoire traduit la vision positive qu'il a de ces hommes, parfaitement accomplis du point de vue de la foi, et, à ce titre, dignes de la béatitude éternelle. On retrouve cet usage dans l'œuvre de Jean Chrysostome qui souligne la connotation positive du mot, préférable pour décrire la mort du chrétien au verbe τετελευτῶ :

Et s'il est énoncé qu'un tel est mort (τετελεύτηκε), grande est la joie, grand le plaisir ; bien plus, personne n'ose dire « un tel est mort » (τετελεύτηκεν), mais dit « un tel est accompli » (τετελείωται).¹⁶¹

Ceux qui imiteront les martyrs dans cette perfection seront comme ces athlètes,¹⁶² la lutte contre les passions demandant combat et courage.¹⁶³ Un passage du *Discours* 11 de Grégoire montre l'analogie entre la purification opérée par le martyre et celle à laquelle peuvent prétendre les chrétiens :

Frères, purifions nous nous-mêmes grâce aux martyrs, ou plutôt à la façon dont ils se sont eux-mêmes purifiés par le sang et la vérité. Soyons libérés de toute souillure de la chair et de l'esprit (2 Cor. 7, 1) ; lavons-nous ; devenons purs (cf. Is. 1, 16). Présentons, nous aussi, nos corps et nos âmes en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu selon le culte spirituel qui est le nôtre. Rien en effet n'a plus de valeur pour celui qui est pur que la pureté, ou la purification (κάθαρσις).¹⁶⁴

¹⁶⁰ Cf. J. Festugière, *Antioche païenne*, p. 343, n. 1. L'auteur note particulièrement cet emploi chez Eusebe. Voir par exemple *H. E.*, V, 21, 4 (SC 21, p. 64), *H. E.* VI, 2, 12, (SC 21, p. 85). Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 14, 3 : « Nous appelons le martyre achèvement » (SC 463, p. 79).

¹⁶¹ *Hom. sur la 1^{re} Épître à Timothée* 14, 5, PG 62, 577, 44, cf. F.-X. Druet, *Langage*, p. 21. Voir aussi PG 50, 624, 12 et PG 60, 275.

¹⁶² 933, 2. Cf. *Disc.* 11, 4, SC 405, p. 337.

¹⁶³ ἀγονίζωμα/ἀνδρίζω (932, 41–42). La métaphore n'exprime plus le courage dans le martyre mais la lutte pour la vertu, vocabulaire que l'on retrouve chez Grégoire pour célébrer la grandeur morale du philosophe Maxime, *Discours* 25, cf. M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze*, pp. 167–168.

¹⁶⁴ *Disc.* 11, 4, SC 405, pp. 336–337. Sur le baptême de sang chez Grégoire, voir J. Mossay, *La Mort*, pp. 43–44. Dans le *Discours* 15, la mort par le martyre apporte la purification des corps. Par le martyre, les frères purifèrent leur corps (929, 19–20). La mère, qui possède « un corps pur et noble », se jette elle-même dans le bûcher pour que ce corps ne soit pas souillé par le contact d'un corps impur (c'est-à-dire par le corps des bourreaux) (ἴνα μηδὲ σῶμα ψαύστειν ἄναγνον ἀγνῶ καὶ γενναῖσθαι σωμάτος) (929, 12–13). Le thème est présent en 2 M 7, 40 et 4 M 17, 1. La place honorifique faite au corps, assez inhabituelle dans le discours

En Occident, la prédication sur les Maccabées inspire à Léon Le Grand les mêmes exhortations à rechercher un martyre spirituel quotidien :

Toi donc qui penses que la persécution s'est endormie et qu'il n'y a pas de combat à soutenir contre les ennemis, scrute l'intime secret de ton cœur et pénètre en explorateur attentif dans tous les secrets de ton âme.¹⁶⁵

Et l'évêque d'énumérer les vices à combattre : avarice, superbe, colère. La péroraison achève la transposition entre martyre sanglant et martyre quotidien :

Aussi souvent, en effet, que nous mourons aux péchés, aussi souvent les péchés meurent en nous ; et elle « elle est précieuse aux yeux du Seigneur », cette mort, elle aussi, de ses saints, mort où l'homme est tué pour le monde, non par l'extinction des sens, mais par la fin des vices.¹⁶⁶

Dans l'*Homélie 2* de Jean, la prédication sur la lutte contre les passions se prolonge par une invitation à rechercher une vie ascétique.¹⁶⁷ Ce ne sont plus seulement les pères et les mères qui sont visés, mais également « les hommes ou les femmes qui ont embrassé la virginité, qui sont revêtus de sac et qui portent le cilice ».¹⁶⁸ C'est l'exercice

chrétien sur la mort où subsistent des influences platoniciennes considérant l'âme comme supérieure au corps, s'explique par le rôle de l'épreuve physique dans le martyre. Sur le platonisme dans la littérature épидictique chrétienne, voir R. Arnou « Le platonisme des Pères », *Dictionnaire de Théologie catholique*, éd. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amman, XII, Paris, 1935, col. 2258–2392 et M. van Uytfanghe, « Platonisme et eschatologie chrétienne : leur symbiose dans les passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles (II–VI^e s) », Première partie : les Actes et Passions « sincères », *Fructus centesimus. Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink*, Steenbrugge et Dordrecht, 1989, pp. 343–362. Plus précisément pour nos deux auteurs, voir H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze. Essai sur les relations du christianisme et de l'hellenisme dans son œuvre théologique*, Paris-La Roche-sur-Yon, 1925, p. 185, discuté par J. Mossay, *La mort*, pp. 99–100 ; F. Leduc, « L'eschatologie, une préoccupation centrale de saint Jean Chrysostome », *Proche-Orient chrétien* 19, 1969, pp. 110–115 ; Fr.-X. Druet, *Langage*, pp. 326–332.

¹⁶⁵ *Qui ergo putas quievisse persecutionem, et nullum tibi cum hostibus esse conflictum, intimum cordis tui scrutare secretum, et omnes recursus animae tuae diligens explorator ingrede*, sermon 84 bis (97), 2, trad. R. Dolle, SC 200, p. 291.

¹⁶⁶ *Toties enim peccatis morimur, quoties in nobis peccata moriuntur. Et pretiosa in conspectu Domini etiam ista mors sanctorum eus, ubi homo occiditur mundo, non interitu sensuum, sed fine vitiorum, ibid.* Cf. E. Rebillard, « *In hora mortis* », pp. 116–117.

¹⁶⁷ M. Viller, « Le martyre et l'ascèse », *Revue d'ascétique et de mystique*, 6, 1925, pp. 105–142 ; E. Malone “The Monk and the Martyr”, Washington 1954 (complété dans *Studia Anselmiana*, 38, Rome, 1956, pp. 201–228).

¹⁶⁸ 626, 23–25.

de « l'austérité » et « de la philosophie » qui est ici visé.¹⁶⁹ La sainteté elle-même peut tirer parti de l'exemple de la Mère. Jean Chrysostome le répète, elle est un modèle pour la ville et les déserts, le mariage ou la virginité.¹⁷⁰ C'est, entre autres, par l'imitation de sa philosophie, que l'ascèse peut être atteinte.¹⁷¹ La vie monastique à laquelle Grégoire de Nazianze, comme les deux autres Cappadociens, mais aussi Jean Chrysostome, ont goûté, influence cette prédication. Comme le résume M. Harl, « la vie monastique leur a proposé le plus grand état de perfection, la forme la plus élevée du christianisme, une vie appelée indifféremment “philosophique” ou “angélique”, une vie qui est éloignement du monde, refus de la vie sensuelle et mondaine, vie de retraite, de mesure, de silence, de modestie (...) La longue tradition ascétique grecque prônant le corps maîtrisé est évidemment reprise dans la prédication chrétienne : celle-ci évoque de plus le corps nié par l'ascèse monastique et le corps sublimé : le corps angélique promis à l'espérance de l'eschatologie, pour des fêtes incorporelles, purement “spirituelles” ».¹⁷² A l'occasion de la prédication sur les martyrs, Jean Chrysostome invite alors au sacrifice de soi :

Mais il a aussi d'autres offrandes (*θύματα*), les véritables holocaustes (*όλοκαυτόματα*), les corps des saints martyrs ; là sont saints à la fois l'âme et le corps : ils dégagent une vive senteur de parfum. Tu peux, toi aussi, si tu veux, faire monter un tel sacrifice (*θυσίαν*) (...) Mortifie ton corps et crucifie-le, et tu recevras toi-même aussi la couronne de ce martyre.¹⁷³

Comme le martyr qui a offert son corps dans la mort physique, le chrétien peut offrir le sien par la mortification.

¹⁶⁹ 626, 26–28.

¹⁷⁰ 626, 30–35.

¹⁷¹ A.-M. Malingrey a relevé chez Jean les cas où le mot philosophie revêt le sens d'ascèse de vie, *Philosophia*, p. 256 *sq.* Elle précise, p. 286, que « dans de nombreux textes, le mot *philosophia* (...) désigne un idéal à atteindre beaucoup plus qu'une réalité possédée ». Le mot peut également renvoyer à la vie monastique, cf. G. Bardy, « “Philosophie” et “philosophe” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles », *Mélanges M. Viller, Revue d'ascétisme et de mystique* 25, 1949, pp. 97–108.

¹⁷² M. Harl, « La dénonciation », pp. 442–443.

¹⁷³ *Hom. sur Ep. Heb.*, XI, (PG 63, 93, 11 et 20), trad. Fr.-X. Druet, *Langage*, p. 276.

CONCLUSION

Les homélies en l'honneur des Maccabées de Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome sont apparues comme la principale source de connaissance du culte des Maccabées en Orient au IV^e siècle. Séparées par presque un demi-siècle, prononcées en Syrie et en Asie mineure, elles permettent de suivre une prédication liturgique tout à fait originale dans la mesure où elle concerne la christianisation de témoins de la conscience nationale juive issus de la révolte maccabéenne. A travers cette étude, nous avons voulu déterminer le processus par lequel l'Eglise a intégré ces héros d'une autre histoire non seulement à sa propre histoire, mais à la culture de son temps, allant bien au-delà d'une simple lecture typologique de l'épisode biblique pour faire d'eux l'objet d'un culte populaire, avec ses rituels et ses pratiques spécifiques.

Ces martyrs jouissaient d'une célébrité ancienne, due à l'existence de leur tombeau à Antioche mais aussi à la connaissance de leur passion, attachée à la Bible grecque au travers du *Deuxième* et du *Quatrième livre des Maccabées*, œuvres qui, sans avoir toujours été tenues pour canoniques, étaient lues dans les communautés chrétiennes. Le moment précis où l'Eglise intègre ces martyrs juifs au calendrier chrétien ne peut être déterminé avec exactitude. Toutefois, leur inscription au martyrologue chrétien est selon toute vraisemblance attestée en 362, comme tendent à le prouver à la fois le martyrologue syriaque de Wright et le *Discours 15*, probablement prononcé une première fois à Nazianze le 1^{er} août de cette année-là. L'officialisation du culte chrétien est sans doute liée à la transformation de la synagogue des Maccabées d'Antioche en église, transformation peut-être opérée dix ans plus tôt sous le règne du César Gallus.

Le culte des Maccabées étant devenu officiel vers la seconde moitié du siècle, il n'y a pas à s'étonner de trouver des panégyriques sous la plume des grands pasteurs que sont Grégoire et Jean. Toutefois, ces discours marquent la trace d'un culte à la popularité inégale selon les Eglises. A Antioche, lorsque Jean prononce ses *Homélies sur les Maccabées* au cours de ses années de prêtrise entre 386 et 397, la fête des Maccabées est une très grande fête de l'Eglise, éclipsant par son ampleur une fête comme la fête générale des martyrs. La situation est toute différente à Constantinople quand il prononce *l'Homélie sur*

Eléazar et les sept enfants, probablement vers 399. Son homélie dénote la résistance d'une certaine partie de la population, réfractaire à l'origine juive des Maccabées. L'écho d'une méfiance identique résonne dans le *Discours* 15 de Grégoire. Il est dès lors possible que cet autre archevêque de Constantinople ait prononcé le *Discours* 15 quelques années plus tôt devant cette même communauté, déjà hostile à la fête. Grégoire a pu remanier l'exorde et l'épilogue, qui témoignent de ces sentiments, en fonction de ce nouvel auditoire.

Face à la question de l'origine juive des Maccabées, Grégoire et Jean apportent des réponses très différentes, dues en partie aux spécificités des communautés locales auxquelles ils s'adressent, mais en partie aussi à leur propre sensibilité d'exégètes. Saisissant le prétexte de l'éloge des Maccabées, Grégoire se livre à une exaltation de l'histoire et des pratiques du peuple juif. Peu soucieux de montrer les limites de la révélation vétérotestamentaire, il présente le motif historique de la mort des Maccabées – le respect des institutions ancestrales – comme un objet de louange suffisant à l'édification des auditeurs. Les frères sont les dignes héritiers d'une histoire glorieuse où Dieu a manifesté sa bienveillance envers le peuple juif par de nombreux miracles, où de nombreux saints et prophètes se sont succédé. Dans le *Discours*, l'atmosphère sacrificielle du martyre des Maccabées reste très proche de la conception expiatoire véhiculée par 2 M et 4 M. Eléazar est un grand prêtre initié aux mystères divins, lui-même initiateur des frères, préparés à mourir en victimes expiatoires. Grégoire pousse l'identification avec le judaïsme jusqu'à mettre dans la bouche de la mère un extrait des *Lamentations* de Jérémie, en écho peut-être à la liturgie de la fête juive de Tisha be Av à laquelle la mémoire des frères était associée.

Au travers de la célébration de ces martyrs juifs, on ne peut exclure que Grégoire ait cherché à contrer Julien sur le plan de sa politique anti-chrétienne en faisant des Maccabées les personnages emblématiques de la résistance contre l'oppression. Son enthousiasme pour cette page de la Bible est peut-être également à mettre au compte de son cercle familial, son père ayant appartenu, avant sa conversion au christianisme, à la secte des hypsistariens, ou adorateurs du Dieu Très Haut, proche du judaïsme et des religions à mystères. Il procède en tout cas d'une exégèse historique et positive, s'attachant au sens littéral du texte, même si cette approche côtoie une exégèse typologique de l'Ancien Testament par laquelle il est également démontré que les Maccabées avaient la connaissance du Christ.

Jean Chrysostome a une approche très différente de celle de Grégoire, qui varie de ses deux homélies antiochiennes à son homélie constantinopolitaine. Sa prédication antiochienne sur les Maccabées est caractérisée par un silence total sur le passé juif des martyrs. Grâce à une exégèse essentiellement typologique de l'épisode, Jean présente les Maccabées comme des martyrs morts pour le Christ dans les mêmes conditions que les martyrs chrétiens. La dévotion aux martyrs Maccabées n'est pas non plus portée au nombre des dérives judaïsantes dénoncées dans ses huit *Homélies contre les Juifs*. Par ce double silence, Jean laisse à penser que leur culte ne pose pas de problème à l'Eglise antiochienne sur ce plan et qu'il est donc entièrement christianisé à l'époque où il parle. Dans les *Homélies sur les Maccabées*, il a pu dès lors estimer plus prudent d'occulter l'origine juive des martyrs – connue de tous –, afin d'éviter de donner un titre de gloire à une religion qu'il s'attachait dans le même temps à combattre. A Constantinople, la question se pose à lui dans des termes différents. Il n'est plus devant une communauté dont il faut réfréner l'ardeur pour le judaïsme, mais devant une assemblée qu'il faut persuader de la valeur des actes accomplis dans l'Ancien Testament. Délivré du problème antiochien de la rivalité de l'Eglise avec le judaïsme, Jean peut alors, comme Grégoire, montrer que le motif historique de la mort des Maccabées ne doit pas être méprisé. Mais son argumentation, parfois commune avec celle de Grégoire, s'en détache par son état d'esprit. Là où Grégoire se livrait à un éloge sans contrainte du peuple juif, Jean saisit le prétexte de l'homélie pour montrer la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien et l'aveuglement des juifs face à la révélation ancienne et nouvelle. Les Maccabées échappent à ce tableau comme de pieuses exceptions. Le mérite intrinsèque d'être morts pour la Loi est lui-même amoindri par une exégèse typologique selon laquelle la Loi a été donnée par le Christ, Législateur de l'Ancien Testament. Par une déduction logique, Jean montre alors que les Maccabées sont morts pour le Christ. En cette fête chrétienne ancrée dans le judaïsme, Jean n'a pu se départir de rappeler la distance qui sépare les deux Révélations, là où Grégoire avait au contraire comblé le fossé.

Malgré leur approche différente de l'origine juive des Maccabées, les deux Pères se livrent à une même démarche liturgique, consistant à glorifier ces martyrs par le biais de la fête. Cette fête présentait les grandes caractéristiques des panégyries chrétiennes. A Antioche,

d'après ce que nous disent les homélies, le rassemblement de la communauté se faisait autour de leurs reliques, auxquelles le prédicateur attribue les mêmes vertus apotropaïques qu'aux reliques chrétiennes, et ce dès la vigile de la fête. A Constantinople, ce n'est que le jour de la fête proprement dit que la communauté se déplaçait dans une église dédiée aux Maccabées où les martyrs devaient être représentés, à en croire les dires de Jean. S'il est peu probable qu'il fasse allusion à des reliques, l'on peut du moins supposer qu'il fait mention d'une iconographie spécifique qui pouvait décorer l'église.

La spécificité de la liturgie du jour nous échappe partiellement. Il n'est pas possible de dire d'après ces textes si la cérémonie religieuse contenait ce jour-là une lecture de la passion des Maccabées, extraite de 2 M ou de 4 M, comme l'usage en est attesté dans la chrétienté latine à partir de cette époque. Il paraît en tout cas à peu près sûr que 4 M n'a pas été lu, Grégoire conseillant la lecture de l'ouvrage à ceux qui souhaitaient des renseignements supplémentaires sur les Maccabées.

En revanche, les textes du corpus permettent de mieux connaître les lois qui régissaient le sermon, pièce maîtresse du dispositif de la panégyrie, grâce au vaste tableau de la prédication sur les Maccabées qu'ils dressent depuis 362 jusqu'aux années 390. La première constatation qui s'impose est la liberté de composition laissée à l'orateur en dépit de l'obligation de louer le sujet du jour. Si Grégoire livre au travers du *Discours 15* un modèle épидictique représentatif des subtilités les plus fines du genre, Jean s'affranchit dans les deux *Homélies sur les Maccabées* des contraintes du discours de circonstance en s'adonnant à un éloge des martyrs dépourvu de nombre des *topoi* usuels, y compris de ceux qui ont envahi les panégyriques de martyrs tels que la description des instruments de torture. Peu axées sur la narration des faits, ces deux homélies ont une fin démonstrative plus qu'épidictique. L'attitude héroïque des martyrs qui fait habituellement l'objet du récit consacré aux actes est en effet mise au second plan derrière la puissance du Christ qui œuvre en eux, la souffrance réelle qu'ils ressentent et le soutien de la vision de la récompense qui les attend. Les hauts faits des martyrs perdent, par ces explications, la dimension extraordinaire que leur confèrent plus généralement les panégyriques. L'orateur s'attache essentiellement à donner une explication au phénomène que représente l'exploit martyrologique, décrit comme un miracle de la foi conjugué à l'intervention du Christ.

L'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* démontre quant à elle que les lois de l'*encomion* ne s'appliquaient pas à l'exclusion de tout autre type de prédication lors d'une prise de parole en l'honneur des martyrs. L'éloge des Maccabées, auquel le prédicateur sacrifie quelques mots, entraîne un commentaire de *Jérémie*, prétexte à la démonstration de l'origine christologique de la Loi ancienne, elle-même dépassée par la nouvelle Loi. Face au problème que pose le motif de la mort des Maccabées, Jean apporte une démonstration exégétique là où Grégoire se contente essentiellement d'une réponse épидictique. L'explication tient en partie aux circonstances de la prise de parole, Grégoire s'exprimant lors de la panégyrie des martyrs, alors que Jean, qui ne parle pas le jour-même, mais la veille de la fête, le fait sans contrainte.

L'existence de ce que nous avons appelé les textes-sources, soit les *Deuxième* et *Quatrième livres des Maccabées*, permet d'examiner au plus près le processus stylistique et hagiographique à l'œuvre dans ces panégyriques. Le *Quatrième livre des Maccabées* est apparu comme la source principale des deux orateurs. La manière dont les Pères récupèrent ce récit, fameux depuis les origines du christianisme, permet d'appréhender les valeurs qui lui étaient attachées et dans lesquelles réside, au côté de la vénération des reliques, l'explication du triomphe de ces martyrs hors normes.

En puisant à cet éloge des Maccabées, les Pères ont pu s'inspirer des procédés de la Seconde sophistique qu'ils trouvent rassemblés, non pas dans un modèle profane, mais dans un éloge « biblique » au sens large, dans la mesure où 4 M faisait partie des lectures en usage dans l'Eglise, comme en atteste le renvoi de Grégoire à ce livre, mais aussi sa place dans certains manuscrits de la *Septante*. Comme dans le *Traité*, la peinture dramatique de l'épisode s'appuie sur deux procédés principaux, les é�opées des martyrs et la description de leurs tortures, emblématiques des deux pôles du martyre, combat à la fois oral et physique, fait de joutes verbales et d'actes de résistance à la torture. Parlant et saignant, les martyrs sont représentés avec des effets de réel propres à impressionner durablement les auditeurs. D'autres figures viennent orner encore le discours, telles que l'hyperbole, la description ou les comparaisons. Les procédés sont alors les mêmes que dans l'éloge profane, mais teintés d'une culture biblique et chrétienne spécifique. La plupart des images appartiennent au fond rhétorique chrétien : le martyre est une

lutte, un baptême, un mariage divin. Les nombreux *exempla* qui rehaussent la grandeur des martyrs sont empruntés à la Bible et choisis parmi ses figures les plus célèbres, tels Abraham et Isaac.

Face à cette source, les deux Pères se voyaient également offerte la possibilité d'exploiter une documentation « historique » très détaillée sur le martyre des Maccabées, matériau qui faisait le plus souvent défaut aux panégyristes et aux auteurs de passions. Grégoire inclut dans son éloge de nombreuses références au contexte séleucide de la persécution. Antiochus est nommément désigné, de même que d'autres personnages comme Séleucus ou Simon. Le cadre plus général de l'histoire juive est lui-même sans cesse représenté en toile de fond. Si Grégoire se montre peu exact dans la restitution des faits relatés par les sources, il n'en démontre pas moins un souci du détail historique qui représente une exception dans les panégyriques de martyrs, naturellement portés vers l'abstraction. Jean se comporte au contraire comme s'il méconnaissait les circonstances historiques du martyre des Maccabées. Plantés dans un décor sans âge, les martyrs ont affaire à un tyran anonyme ; seule l'*Homélie sur Eléazar et les sept enfants* rappelle qu'ils sont morts pour avoir refusé de manger du porc. Là où Grégoire a privilégié le développement d'une action largement documentée et détaillée, Jean s'est principalement attaché au portrait moral des personnages, cherchant davantage à percer le miracle de l'exploit martyrologique plutôt qu'à le décrire.

Selon un processus de réécriture et d'amplification hagiographique naturel, l'histoire des martyrs s'est trouvée en constante évolution depuis le premier texte-source fourni par 2 M jusqu'à ces pièces rhétoriques patristiques, elles-mêmes influencées par le modèle intermédiaire que constitue 4 M. L'équilibre initial entre les protagonistes s'en est trouvé sensiblement modifié. Dans 2 M, le texte martyrial se décomposait en deux épisodes, le martyre d'Eléazar suivi du martyre des sept fils accompagnés de leur mère. Dans 4 M, il ne s'agit plus que d'une même et unique histoire, où la Mère acquiert une position de premier plan, équivalente à celle d'Eléazar et des sept frères.

L'importance de la Mère s'accroît encore dans les panégyriques de Grégoire et Jean, au point de faire de l'ombre au personnage d'Eléazar. Il est vrai que Grégoire se montre fidèle à la mémoire du vieux prêtre, lui réservant un éloge complet, repris en épilogue. Mais en réalité, le personnage est exclu des longues éthopées qui caractérisent le *Discours 15*, réservées à la mère et aux frères. En

attribuant à Eléazar la paternité spirituelle des frères, Grégoire a toutefois initié un courant hagiographique où le prêtre s'est vu lié aux frères par les liens du sang, amalgame illustré par la liturgie de Constantinople, mais également par certaines représentations de l'iconographie chrétienne, où Eléazar et la Mère entourent les sept frères comme deux parents¹.

Chrysostome, en revanche, se désintéresse d'Eléazar qui n'est mentionné qu'occasionnellement. Il s'affranchit davantage encore de sa source en focalisant l'éloge sur deux des neuf personnages : la Mère et le Septième fils. A la différence des tortures innombrables décrites dans 4 M, une seule torture cause ici la mort des deux martyrs : le feu, véritable dans le cas du septième fils, métaphorique dans le cas de la Mère. En mettant en exergue la Mère et le Septième fils, Jean franchit une étape dans l'évolution hagiographique dont firent l'objet les Maccabées dans la littérature chrétienne. Avant lui, les chrétiens avaient noté le rapport privilégié de ces deux êtres, présent dès le *Deuxième livre des Maccabées*, où la Mère consacre des paroles d'encouragement particulières à l'adresse de son septième fils. Il n'est pas impossible que le couple formé par Blandine et Ponticus dans la *Lettre des Martyrs de Lyon et Vienne* procède déjà de ce schéma. Plus explicitement, les deux passions africaines de *Montanus et Lucius* et de *Marianus et Jacob* en appellent au modèle maccabéen pour décrire la douleur d'une mère assistant au martyre de son fils. On ne peut exclure que ce modèle ait préparé celui de la Vierge souffrant lors de la Passion du Christ, plus tardif dans l'histoire chrétienne. La *mater dolorosa* du *Stabat mater*, la Vierge évanouie de douleur dans la Crucifixion du retable d'Issenheim de Matthias Grünewald, ne sont pas sans rapport avec la Mère des Maccabées chrysostomienne, martyrisée par la seule vue du martyre de ses fils et plus particulièrement du dernier. Il est certain en tout cas que la Mère des Maccabées a précédé la Vierge au chapitre de la compassion maternelle dans l'histoire hagiographique.

Fournissant un modèle de panégyrique sinon biblique, du moins en rupture avec le monde profane, 4 M met également à la disposition

¹ Voir par exemple le diptyque du monastère Sainte-Catherine, Sinaï, représentant un ménologe pour toute l'année, 2^e moitié du XI^e siècle (feuille de droite, sixième groupe en partant de la droite), photographié dans K. A. Manafis, *Sinai: Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Athènes, 1990, pp. 148–149.

des Pères une définition du martyre conçu comme une alliance de vertus morales et religieuses tributaires du double héritage de la Grèce et de la Bible. Dans le *Traité*, ces vertus, issues de la morale grecque, acquièrent un sens spécifique dans leur emploi martyrologique. Les Pères sont les dépositaires directs de ces vertus adaptées au contexte religieux, qu'ils intègrent à l'identique dans leurs éloges. La philosophie que tous déploient est à la fois une philosophie de la parole et de l'action. Elle caractérise de manière générale la résistance de l'esprit et du corps dans le martyre. Face à la douleur, les martyrs font preuve d'une fermeté d'âme proche du stoïcisme, qui confine à l'impassibilité. Le courage devient une vertu féminine caractéristique de la mère religieuse, plus forte que son sexe. L'amour fraternel a également une finalité religieuse : il sauve individuellement les membres du groupe de l'apostasie par une adhésion mutuelle à la même foi. La noblesse d'âme est également un trait constant de ces personnages et sert d'ornement à leurs belles actions.

Par ces vertus qui permettent de dominer passions et faiblesses naturelles, le saint connaît une métamorphose de toute sa personne dans l'expérience du martyre. La mère des Maccabées n'est plus femme, mais homme; elle n'est plus vieille, mais jeune. La féminité, obstacle pour le combat, de même que la vieillesse et la maternité, sont surpassées au point de se métamorphoser en leur contraire : la virilité, la jeunesse et la négation, ou plutôt la sublimation, de l'amour maternel.

La foi reste cependant le plus grand sujet d'éloge des Maccabées. En elle réside le motif de leur mort. Dans 2 M et 4 M, les martyrs exprimaient la certitude d'un système de rétribution après la mort, qui verrait leur récompense et le châtiment du tyran. Les Pères développent amplement ce thème dans leurs panégyriques, complétant la conception maccabéenne par le discours de l'Eglise sur l'au-delà. Les martyrs ont accès à la perception du monde à venir par des visions caractéristiques de la littérature martyrologique depuis l'origine. De même, leur foi n'est pas seulement tournée vers le respect de la Loi, mais vers la Révélation du Christ, initiée dès les temps anciens. Les Maccabées, indépendamment des circonstances historiques de leur martyre, sont intégrés au cortège des martyrs chrétiens selon une exégèse typologique de l'Ancien Testament qui ne connaît qu'un seul type de témoignage, celui rendu au Christ avant comme après sa venue. Martyrs visionnaires et exemplaires, ces martyrs de l'ancienne Alliance pouvaient sans plus de difficultés être offerts à l'imitation des chrétiens.

TRADUCTION DES TEXTES DU CORPUS

LE *DISCOURS* 15
DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE
(PG 35, 912–933)

[912] Mais pourquoi les Maccabées ? Car c'est leur fête aujourd'hui, eux que bien peu de gens honorent sous prétexte que leur lutte n'a pas eu lieu après le Christ, eux qui sont pourtant dignes d'être honorés de tous parce que leur endurance s'est exercée pour la défense des institutions de leurs pères ! Et que n'auraient fait les hommes qui ont subi le martyre avant la Passion du Christ, s'ils avaient été persécutés après le Christ et l'avaient imité dans sa mort pour nous ? Car ceux qui, sans l'aide d'un pareil exemple, ont fait preuve d'une si grande vertu, comment ne se seraient-ils pas montrés plus nobles encore **10** dans des dangers affrontés après cet exemple ? Il y a d'ailleurs à cela une certaine raison, mystérieuse et secrète, et parfaitement convaincante du moins pour moi et pour tous ceux qui aiment Dieu, et qui est celle-ci : aucun de ceux qui se sont accomplis avant la venue du Christ n'y est parvenu sans la foi dans le Christ. Car le Verbe a parlé **15** ouvertement plus tard en son temps, mais il était connu auparavant de ceux dont la pensée était pure, [913] et j'en veux pour preuve les honneurs que l'on rend à nombre de ceux qui l'ont précédé.

Il ne faut donc pas mépriser de tels hommes parce qu'ils sont morts avant la Croix mais les louer parce qu'ils sont morts selon la Croix. **5** Et ils sont dignes de l'honneur que confèrent les discours : non pour qu'ils en tirent un supplément de gloire (car quelle gloire pourrait s'ajouter à leur action glorieuse ?), mais pour que ceux qui les louent soient glorifiés et que ceux qui écoutent rivalisent de vertu et soient poussés à les égaler, leur souvenir agissant comme un aiguillon. Qui sont les Maccabées, **10** d'où viennent-ils, quelle éducation et quelle instruction sont à l'origine de l'élan qui les a élevés à un degré de vertu et de gloire tel qu'ils sont honorés de ces pompe et de ces fêtes annuelles, et que leur gloire, plus grande qu'il n'est visible, remplit nos âmes à tous, **15** le livre qui leur est consacré l'apprendra à ceux qui aiment l'étude et l'effort, lui qui traite, d'un point de vue philosophique, de la raison souveraine des passions et maîtresse des deux inclinations, je veux dire la vertu et le vice. **20** Car ce livre s'appuie sur de nombreux autres témoignages, et naturellement aussi sur leurs combats. Pour moi, il me suffira d'en dire ce qui suit.

Voici Eléazar, prémisses de ceux qui sont morts avant le Christ, comme Etienne l'a été de ceux qui sont morts après le Christ.

25 C'est un saint homme et un vieillard, aux cheveux blanchis et par la vieillesse et par la prudence. Auparavant il sacrifiait pour le peuple et priaît, mais maintenant c'est lui-même qu'il offre à Dieu en sacrifice très parfait, victime expiatoire de tout le peuple, heureux prélude de la lutte, **30** parénèse parlante et silencieuse. Il offre aussi les sept enfants, l'accomplissement de son éducation, en victime vivante, sainte et agréable à Dieu,¹ plus splendide et plus pure que tout sacrifice conforme à la Loi. Car il est parfaitement **35** juste et légitime de porter au compte du père les actions des enfants.

Voilà les enfants généreux et [**916**] magnanimes, nobles rejetons d'une noble mère, combattants de la vérité pleins de zèle, bien supérieurs aux temps d'Antiochus, véritables disciples de la loi de Moïse, gardiens scrupuleux des institutions ancestrales ; **5** leur nombre, qui fait partie de ceux qui sont loués chez les Hébreux, est en honneur à cause du mystère du repos du septième jour ; ils respirent d'un seul souffle, regardent vers un seul but, ne connaissent qu'un seul chemin de vie, la mort pour Dieu ; ils ne sont pas moins frères par l'âme que par le corps, **10** s'enviant mutuellement la mort (ô merveille), se disputant les tortures comme des trésors, affrontant le danger pour la loi qui les a instruits, ne craignant pas plus les tortures présentes qu'ils ne désirent celles qui restent à subir ; **15** ils ne craignent qu'une seule chose, que le tyran ne se lasse de les châtier, que certains d'entre eux repartent sans couronnes, soient séparés de leurs frères malgré eux et remportent une malheureuse victoire, en danger qu'ils sont d'échapper au supplice.

20 Voilà la mère, pleine de vigueur et généreuse, remplie à la fois d'amour pour ses enfants et d'amour pour Dieu, déchirée dans ses entrailles maternelles au contraire de ce qui est attendu dans la nature. Car elle n'avait pas pitié des souffrances de ses enfants, mais elle craignait qu'ils n'aient pas à souffrir. Elle ne regrettait pas ceux qui l'avaient quittée, mais elle souhaitait que ceux qui restaient leur soient réunis ; **25** elle pensait davantage à ces derniers qu'à ceux qui étaient partis. Car leur combat était incertain, tandis que le repos des autres était assuré. A peine avait-elle confié les uns à Dieu qu'elle se souciait déjà que Dieu prenne les autres ! Âme virile **30** dans un corps de femme ! Don admirable et plein de grandeur d'âme ! Acte

¹ Rom 12, 1.

plus grand même que le fameux sacrifice d'Abraham, si j'ose cette affirmation ! Car lui, c'est un seul fils qu'il offre avec empressement, même si c'est son fils unique, qui vient de la promesse et vers qui va la promesse; et plus grand **35** encore, celui qui est prémixes et racine non seulement de sa race, mais de tous les sacrifices semblables. Tandis qu'elle, elle consacra à Dieu tout un peuple d'enfants, surpassant et les mères et les prêtres en offrant des victimes pleines d'ardeur pour l'immolation, holocaustes raisonnables, victimes empesées. **40** Elle qui leur montrait ses mamelles, rappelait qu'elle les avait nourris, leur présentait sa tête blanche, [917] et mettait en avant sa vieillesse en guise de supplications. C'est qu'elle ne cherchait pas à les sauver, mais hâtait leurs souffrances, c'est que le danger lui semblait venir du retard, et non de la mort. Elle que rien ne flétrit, ni n'amollit, ni ne rendit moins courageuse : **5** ni les compresseurs présentés, ni les roues avancées, ni les trochanters, ni les catapultes, ni les pointes des ongles de fer, ni l'épée aiguisée, ni les chaudrons bouillants, ni le feu attisé, ni le tyran menaçant, ni le peuple, ni l'acolyte qui s'activait, **10** ni la vue de sa descendance, ni les membres arrachés, ni les chairs déchirées, ni les ruisseaux de sang coulant à flots, ni la jeunesse consumée, ni les maux présents, ni les souffrances à venir. Et ce qui d'ordinaire est le plus pénible pour les autres dans de telles circonstances, **15** la prolongation du danger, cela lui était le plus léger. Car elle faisait ses délices de ce spectacle. Et en effet, en quelque sorte, ce qui prolongeait la durée des supplices, ce n'était pas seulement la variété des tortures qu'ils méprisaient toutes comme personne ne parviendrait à en mépriser une, mais c'étaient aussi les paroles du persécuteur, changeantes selon qu'il usait d'insultes, de menaces ou de flatteries. En effet, que n'aurait-il mis en œuvre pour obtenir ce qu'il voulait ?

Et naturellement les réponses des enfants au tyran renfermaient tant de sagesse et de noblesse à la fois que **25** toutes les autres belles actions réunies ensemble paraissent peu de chose à côté de leur endurance. Et leur endurance paraît peu de chose à côté de l'intelligence de leurs paroles ; il n'appartient qu'à eux d'avoir souffert de cette manière et d'avoir montré cette philosophie dans les réponses qu'ils opposèrent aux menaces du persécuteur et aux instruments de terreur brandis devant eux, dont **30** pas un ne réduisit ces nobles enfants, ni celle, plus noble encore, qui les avait mis au monde. S'élevant au-dessus de tout, son courage allié à l'amour, elle se donne

elle-même à ses enfants comme un magnifique linceul, elle les suit là où ils l'avaient précédée. Et comment cela ? En allant volontairement au devant des périls. **35** Et avec quelles oraisons funèbres ? Les discours des enfants au tyran furent beaux aussi, et les plus beaux qui soient (comment ne l'auraient-ils pas été ?) ; c'est avec eux qu'ils ont formé une ligne de bataille et qu'ils ont frappé le tyran.

[920] Mais plus beaux encore furent les discours de la mère, elle qui d'abord les exhorte, puis prononça leurs oraisons funèbres. Quels furent donc les discours des enfants ? Il est bon en effet de vous les rappeler pour que vous ayez un modèle aussi bien de lutte que de paroles **5** de martyrs en de telles circonstances. Les discours différaient selon chaque enfant et variaient selon ce que les paroles du persécuteur, l'ordre des dangers ou l'ardeur de l'âme fournissaient comme armes à chacun. Mais voici, en guise de modèle, ce qu'ils disaient : « Pour nous, ô Antiochus et vous tous qui l'entourez, il n'est **10** qu'un seul roi, Dieu, par qui nous sommes nés et vers qui nous retournerons. Il n'est aussi qu'un seul législateur, Moïse, que nous ne trahirons ni n'outragerons, nous le jurons par les dangers que cet homme a bravés pour la vertu et par ses nombreux miracles, fusions-nous menacés par un autre Antiochus, plus terrible que toi. **15** Il n'est qu'une assurance, l'observance des commandements, la conservation intacte de la Loi qui fait notre rempart. Il n'est qu'une seule gloire, le mépris de toute gloire à cause de si grands biens. Il n'est qu'une seule richesse, les biens que nous espérons. Et rien n'est à craindre, si ce n'est de craindre quelque chose plus que Dieu. **20** C'est avec ces principes que nous avons formé une ligne de bataille et voilà comment nous nous sommes armés. C'est à de tels jeunes gens que ton discours s'adresse. Ce monde-ci est doux pourtant, et le sol des aïeux, les amis, la famille, les camarades, et ce Temple au nom grand et célèbre, les fêtes ancestrales, **25** les mystères, et tout ce par quoi nous semblons différer des autres hommes. Mais il n'y a rien là qui soit plus doux que Dieu et les dangers que nous encourons pour le bien : Non, ne crois pas cela. Car un autre monde nous est destiné, beaucoup plus élevé et plus stable que le monde visible ; il est une patrie, la Jérusalem d'en haut, **30** qu'aucun Antiochus n'assiégera ni n'espérera mettre sous sa loi, elle qui est forte et imprenable. Nos parents sont ceux qu'anime un même souffle, et qui ont été engendrés selon la vertu. Nos amis sont les prophètes et les patriarches, auprès desquels nous trouvons un modèle de

piété. Et nos camarades **35** sont ceux qui bravent les dangers avec nous aujourd’hui et qui sont nos contemporains par l’endurance. Quant au Temple, le ciel est plus magnifique que lui ; la fête, c’est le chœur des anges assemblés ; et le seul grand mystère, immense et caché à la plupart des hommes, c’est Dieu, vers lequel regardent les mystères d’ici-bas. Cesse donc de nous promettre de maigres biens sans aucune valeur. **40** Car nous ne tirerons pas d’honneur de l’indignité, et nous ne tirerons pas de gain du périssable. **[921]** Nous ne ferons pas un marché aussi misérable. Et cesse de nous menacer, ou nous te menacerons à notre tour de te confondre à cause de ta faiblesse et plus encore à cause des châtiments que nous avons subis. Nous aussi nous avons un feu avec lequel nous châtions les persécuteurs. Crois-tu livrer un combat **5** contre des nations et des villes et contre les plus lâches des rois, qui peuvent vaincre ou être vaincus avec des chances égales ? Car le danger qu’ils bravent ne porte pas sur de si grands enjeux. Tu te ranges en bataille contre la loi de Dieu, contre les tables gravées par Dieu, contre des institutions ancestrales honorées par la raison et **10** le temps, contre sept frères unis par une seule âme, qui inscriront ton déshonneur sur sept trophées, eux dont on triomphe sans gloire mais par qui se trouver vaincu est le comble de la honte. Nous sommes la race et les disciples de ceux que guidait une colonne de feu et de nuée,² pour qui **15** la mer se fendait,³ le fleuve s’arrêtait,⁴ le soleil retenait sa course,⁵ le pain pleuvait,⁶ les mains levées mettaient en fuite une foule innombrable, en la rejetant par des prières⁷ ; eux qui triomphaient des bêtes sauvages, eux que le feu ne touchait pas et devant qui les rois se retriaient pleins d’admiration pour leur noblesse.⁸ **20** Rappelle-toi encore une chose : nous sommes les initiés d’Eléazar dont tu connais le courage. Le père a combattu le premier, les enfants combattront à sa suite. Le prêtre s’en est allé, les victimes suivront. Tu nous menaces de beaucoup de maux, mais nous sommes prêts à supporter davantage encore. **25** Que nous feront tes menaces, orgueilleux ?

² *Ex* 13, 21.

³ *Ex* 14, 16.

⁴ *Jos* 3, 16.

⁵ *Jos* 10, 13.

⁶ *Ex* 16, 11.

⁷ *Ex* 17, 11.

⁸ *Dan* 3, 24 *sq.*, 6 et 14, 31–40.

Qu'aurons-nous à subir ? Rien n'est plus fort que des hommes prêts à tout souffrir. Et vous, bourreaux, pourquoi tarder ? Pourquoi reculer ? Pourquoi attendre un ordre favorable ? Où sont les épées ? Où sont les liens ? Je veux de la rapidité. Qu'on attise un feu plus vif, que les bêtes soient plus actives, **30** les instruments de torture plus raffinés ! Que tout soit fait avec la somptuosité des rois ! Moi, je suis le fils aîné, immole-moi le premier ! Moi, je suis le dernier, qu'on bouleverse l'ordre prévu ! Qu'il y ait dans les premiers l'un de ceux du milieu afin que nous ayons droit aux mêmes honneurs ! Mais tu nous épargnes ? **35** Tu attends peut-être un autre langage ? Nous tiendrons encore souvent le même propos. Nous ne mangerons pas de viandes impures, nous ne nous rendrons pas. Tu révéras nos lois plus vite que nous ne céderons aux tиennes. En résumé, pense à renouveler les châtiments ou sache que nous méprisons ceux que tu nous présentes. »

[924] Voilà ce qu'ils disaient au tyran. Quant aux encouragements qu'ils s'adressaient mutuellement et au spectacle qu'ils offraient, comme ils étaient beaux et saints et, pour ceux qui aiment Dieu, plus doux que tout ce qu'on peut voir ou entendre ! A leur souvenir, je suis moi-même rempli de plaisir, **5** je suis par la pensée avec les athlètes et ce récit fait ma fierté. Ils s'entouraient les uns les autres, ils s'enlaçaient, c'était une fête comme celle qui clôt les jeux : « Frères, s'écriaient-ils, allons au devant du danger, allons, **10** pressons-nous tant que le tyran bout contre nous, de peur qu'il ne s'amollisse et que nous ne soyons condamnés à être sauvés. Un banquet est dressé. Ne soyons pas en reste. C'est une belle chose que de voir des frères habiter ensemble, festoyer ensemble et marcher ensemble, les boucliers serrés l'un contre l'autre ; il est plus beau encore qu'ils bravent ensemble des dangers pour la vertu. S'il **15** nous avait été possible, nous aurions employé nos corps pour combattre pour les institutions ancestrales. Cette mort-ci fait partie des morts dignes de louange. Mais puisque l'occasion ne s'en est pas présentée, donnons nos corps mêmes. Eh quoi ! si nous ne mourons pas maintenant, ne mourrons-nous pas du tout ? Ne paierons-nous pas la dette que nous avons contractée en naissant ? **20** Faisons notre honneur de la nécessité, réfléchissons à la dissolution de la vie, faisons du sort commun un exploit particulier, achetons la vie par la mort. Que nul d'entre nous ne se montre attaché à la vie ou dépourvu de courage ! Que le tyran renonce à s'affronter aux autres puisqu'il nous a rencontrés !

25 Il imposera l'ordre des dangers, mais nous, nous mettrons fin à la persécution. Pour cela, mettons la même ardeur dans notre zèle. Que le premier montre le chemin aux autres, que le dernier ferme la lutte de son sceau ! Que ces paroles soient ancrées en nous de la même façon **30** pour que nous soyons couronnés ensemble et que le tyran, enflammé par la perversité, ne s'empare pas de la défaite de l'un pour se vanter de tous ! Montrons-nous frères les uns des autres, et par la naissance, et par le départ. Bravons les dangers tous pour un, et un pour tous. **35** Eléazar, reçois-nous ; Mère, suis-nous ; Jérusalem, ensevelis magnifiquement tes morts, si toutefois il reste quelque chose de nous pour la tombe. Raconte nos exploits, montre à la postérité et à ceux qui t'aiment la sépulture commune remplie des fruits d'un seul ventre. »

[925] Telles furent leurs paroles et leurs actions. Semblables à des sangliers qui aiguisent leurs défenses les uns contre les autres, ils supportèrent avec endurance les souffrances par ordre d'âge et avec une ardeur égale. Ils furent un sujet de joie et d'admiration pour leurs compatriotes, **5** un sujet de crainte et de saisissement pour leurs persécuteurs qui, venus faire campagne contre tout le peuple, furent vaincus par les âmes accordées des sept frères combattant pour la piété et durent ainsi renoncer à tout espoir de vaincre les autres.

Mais leur noble mère, mère vraiment digne **10** d'enfants si grands et si bons par la vertu, grand et magnanime rejeton de la Loi, avait été jusque-là partagée entre la joie et la crainte, et prise entre deux passions : elle avait été remplie de joie à cause de leur courage et de ce qu'elle voyait ; de crainte, à cause de l'avenir et de l'excès des châtiments. **15** Semblable à l'oiseau qui voltige autour de ses petits à l'approche d'un serpent ou de quelque autre ennemi, elle volait, poussait des cris aigus autour d'eux, les suppliait, combattait avec eux. Par quel mot, par quelle action ne les oignait-elle en vue de la victoire ? Elle ravissait les gouttes de sang, elle saisissait **20** les lambeaux des membres, elle embrassait les restes. Elle recueillait l'un, livrait l'autre, en préparait un troisième. Elle criait à tous : « Courage, enfants, courage, mes nobles guerriers, courage, vous qui êtes presque sans corps dans vos corps, courage, défenseurs de la Loi, de ma chevelure blanche, **25** de la ville qui vous a nourris et vous a fait accéder à ce degré de vertu ! Encore un peu, et la victoire est à nous. Les bourreaux sont fatigués, voilà ma seule crainte. Encore un peu et je serai bienheureuse entre les mères, vous serez bienheureux

entre les jeunes gens. Mais regrettiez-vous votre mère ? Je ne vous laisserai pas, **30** je vous le promets. Je ne suis pas assez ennemie de mes enfants. »

Lorsqu'elle les vit accomplis dans la mort, lorsqu'elle fut sûre de l'achèvement du martyre, relevant sa tête baignée de joie comme un champion olympique, **35** au sommet de sa grandeur d'âme, les mains étendues, elle s'écria d'une voix éclatante : « Je te rends grâce, Père saint, ainsi qu'à toi, Loi institutrice, ainsi qu'à toi notre père Eléazar, qui as combattu avant tes enfants ; vous **40** avez recueilli le fruit de mes entrailles et je suis devenue une mère plus sainte que toutes les mères. Je n'ai rien laissé au monde, j'ai tout remis à Dieu, [928] mon trésor, l'espoir qu'on prenne soin de moi dans ma vieillesse. Comme je suis magnifiquement honorée ! Comme on a pris soin de ma vieillesse d'une manière extraordinaire ! Je recueille le fruit de mon éducation, ô mes enfants ! Je vous ai vu combattre pour la vertu, je vous ai tous contemplés couronnés. **5** Je regarde les bourreaux comme des bienfaiteurs ; il s'en faut de peu que je ne rende grâce au tyran de l'ordre qu'il a choisi, lui qui m'a réservé la dernière place pour le supplice, pour qu'après avoir donné le spectacle de ceux que j'ai enfantés, après avoir lutté en chacun de mes enfants, **10** je m'en aille à la suite de ces victimes parfaites, en parfaite confiance. Je n'arracherai pas ma chevelure, je ne déchirerai pas ma tunique, je ne déchirerai pas mes chairs avec mes ongles, je n'entamerai pas un chant funèbre, je n'appellerai pas les pleureuses, **15** je ne m'enfermerai pas dans les ténèbres, afin que l'air pleure aussi avec moi, je n'attendrai pas de consolateurs, je ne placerai pas à mes côtés un pain de deuil, car ces pratiques sont celles des mères sans noblesse, qui sont mères seulement selon la chair, et dont les enfants sont morts sans inspirer de vénérable récit. Mais vous n'êtes pas morts pour moi, ô plus chers des enfants, mais vous avez été cueillis comme des fruits. **20** Vous n'avez pas disparu, mais vous êtes partis ailleurs. Vous n'avez pas été arrachés, mais vous avez été rassemblés. Une bête sauvage ne vous a pas ravis, un fleuve ne vous a pas submergés, un brigand ne vous a pas assassinés, une maladie ne vous a pas consumés, une guerre ne vous a pas détruits, ni aucune autre des petites ou des grandes calamités humaines. **25** Quels pleurs n'aurais-je pas versés s'il vous était arrivé l'un de ces malheurs ! J'aurais manifesté par des larmes l'amour porté à mes enfants, comme je le fais maintenant en m'abstenant de pleurer. Mais ce ne sont là

que de faibles malheurs. Je vous aurais vraiment pleurés si vous aviez été sauvés d'une façon malheureuse, si vous aviez été vaincus par les tortures, si les persécuteurs avaient triomphé de l'un d'entre vous **30** comme vous venez de vaincre les persécuteurs. Mais les événements d'à présent sont bénédiction, joie, gloire, chœurs, gaieté pour ceux qui restent sur cette terre. Car moi, je répands des libations pour vous. Nous prendrons place à côté de Phinéas, nous serons glorifiés avec Anne. Excepté que lui était seul, alors que vous, vous vous montrez en si grand nombre pleins de zèle pour **35** exterminer non pas la prostitution des corps, mais celle des âmes. Et elle, elle consacra un seul fils, donné par Dieu, et celui-ci était nouveau-né. Tandis que moi, j'ai consacré sept hommes à Dieu, avec leur consentement. Que Jérémie achève pour moi cette oraison funèbre, sans pleurer, mais en bénissant **40** votre sainte mort : « Vous avez brillé plus que neige, vous avez caillé plus blanc que lait, votre troupe est plus étincelante que la pierre de saphir,⁹ vous qui avez été engendrés pour Dieu et donnés à lui ». Que dire de plus ? Tyran, réunis-moi à mes enfants, si d'ennemis l'on peut attendre quelque grâce. Ta lutte n'en sera que plus glorieuse. Si seulement j'avais pu passer par tous les châtiments afin de mêler [**929**] mon sang à leur sang, et mes vieilles chairs à leurs chairs ! Car mes enfants me font aimer les châtiments eux-mêmes. Puisqu'il n'en a pas été ainsi, que du moins je mêle ma cendre à leurs cendres, qu'un unique tombeau nous reçoive. Ne prive pas de l'honneur d'une même mort ceux qui se sont honorés par une même vertu. Mères, adieu ; **5** enfants, adieu ; élévez de cette manière ceux qui sont sortis de vous ; soyez élevés de cette manière. Nous vous avons donné un bel exemple : combattez. »

Sur ces mots, elle se joignit à ses enfants. **10** De quelle façon ? Elle courut vers le bûcher (car c'est à cela qu'elle fut condamnée), comme vers une chambre nuptiale, et elle n'attendit pas ceux qui devaient la conduire, afin que nul corps impur ne touche son corps pur et noble. Tel est le fruit qu'Eléazar retira de son sacerdoce, **15** lui qui fut initié aux mystères célestes et leur initiateur, sanctifiant Israël non par des aspersions du dehors, mais par son propre sang et faisant de sa mort un ultime mystère. Tel est le fruit que les enfants retirèrent de leur jeunesse, eux qui ne se rendirent pas esclaves des plaisirs mais maîtres des passions, qui purifièrent leurs corps

⁹ Lam 4, 7.

et **20** furent transportés vers la vie impassible. Tel est le fruit que la mère tira de sa fécondité, elle qui se glorifia du vivant de ses fils, qui se reposa avec eux après leur départ. Car elle avait présenté à Dieu ceux qu'elle avait enfantés pour le monde, **25** elle avait fait dans leurs luttes le décompte des douleurs de ses accouchements, elle avait connu dans leurs morts la succession de ses enfantements. Du premier des enfants jusqu'au dernier, elle subit les épreuves de la lutte. Comme le soulèvement des flots, ils manifestaient leur vertu l'un après l'autre, chacun plus ardent à souffrir que le précédent, **30** fortifié par les dangers que le dernier venait de courir, de sorte que le tyran appréciait que la mère n'ait pas mis au monde plus d'enfants. Car il s'en serait allé avec une défaite encore plus honteuse. Et pour la première fois, il reconnut que les armes ne lui conféraient pas un pouvoir absolu, lorsqu'il attaqua ces enfants désarmés, qui avaient pour seule arme **35** la piété, et qui étaient plus ardents à souffrir tous les maux qu'il n'était prêt à les ordonner. Ce sacrifice fut plus sûr et plus magnifique que celui de Jephthé. [932] Ce ne fut point, comme alors, la chaleur de la promesse et le désir d'une victoire désespérée qui rendirent l'offrande nécessaire, mais le sacrifice fut volontaire et eut pour toute récompense l'espérance. **5** Ce combat n'est pas inférieur aux luttes de Daniel qui fut livré en pâture aux lions, et qui vainquit les bêtes sauvages en étendant les mains. Ce combat n'est pas inférieur à celui des jeunes gens qu'un ange rafraîchit dans le feu en Assyrie, eux qui n'avaient pas enfreint la loi de leurs pères et qui n'avaient pas porté à la bouche une nourriture impure et sacrilège. **10** Ces victimes ne méritent pas moins d'honneur que celles qui plus tard furent immolées pour le Christ. Car celles-ci, ce que j'ai dit en commençant le discours, mirent leurs pas dans le sang du Christ et Dieu leur montrait le chemin de ces combats, lui qui a offert pour nous **15** un si grand et si incroyable sacrifice. Mais les autres ne disposaient pas de tant et de si nobles exemples de vertu.

Toute la Judée admira leur endurance et, comme si elle-même avait reçu la couronne, elle se réjouissait et se redressait. Et de fait ce combat était le plus grand **20** qu'ait jamais connu la cité : ce jour-là se jouait ou la destruction ou la glorification de la Loi. Et pour toute la race des Hébreux, l'avenir de leurs luttes se tenait à ce moment-là comme sur le tranchant d'un rasoir. Antiochus aussi les admirait, ses menaces **25** s'étant muées en émerveillement. Car même les ennemis savent admirer la vertu de leurs adversaires, lors-

que, une fois la colère passée, ils jugent l'action pour elle-même. De sorte qu'il s'en alla sans rien avoir obtenu, louant son père Séleucus d'avoir rendu l'honneur au peuple et montré sa **30** générosité envers le Temple, et plein de reproches pour celui qui l'avait fait venir, Simon, qu'il tenait pour responsable de son inhumanité et de son déshonneur.

Imitons-les, prêtres, mères, enfants : les prêtres, en l'honneur du père spirituel Eléazar, **35** qui a montré le meilleur exemple en parole et en acte ; les mères, en l'honneur de la mère généreuse, en manifestant un véritable amour pour leurs enfants et en offrant au Christ leur progéniture, afin que leur mariage aussi soit sanctifié par un tel sacrifice ; les enfants, en révérant les saints enfants, **40** en passant leur jeunesse non pas dans des passions honteuses, mais dans la lutte contre les passions, [933] en se fortifiant noblement contre l'Antiochus de tous les jours, qui fait la guerre à tous leurs membres et les persécute de mille sortes. Je souhaite en effet qu'il y ait des athlètes en toute circonstance et situation, pour les personnes de toute origine et tout âge, dans les attaques ouvertes et dans les embûches cachées. **5** Je souhaite qu'on trouve du secours dans les récits anciens, qu'on en trouve dans les nouveaux, que partout on recueille comme les abeilles ce qui s'avère le plus utile à la fabrication d'un rayon de miel, afin que, par l'Ancien et par le Nouveau Testament, Dieu soit honoré parmi nous, lui qui est glorifié dans le Fils et le Saint-Esprit, **10** qui connaît les siens et qui est connu des siens, qui est confessé et qui confesse, qui est glorifié et qui glorifie, dans le Christ lui-même, à qui appartient la gloire pour les siècles des siècles. Amen.

L'HOMÉLIE 1 SUR LES MACCABÉES
DE JEAN CHRYSOSTOME
(PG 50, 617–622)

[617] Comme la ville brille et explose de joie pour nous, et comme la présente journée est la plus éclatante de toute l'année ! Ce n'est pas que le soleil dispense aujourd'hui sur la terre des rayons plus forts que d'habitude, mais la lumière des saints **5** martyrs illumine pour nous toute la ville plus que l'éclair. Ils sont plus éclatants que mille soleils et plus brillants que les grands lumineux. Grâce à eux, la terre est aujourd'hui plus vénérable que le ciel. Ne me parle pas de la poussière, ne tiens pas compte de la cendre et **10** des os consommés par le temps, mais ouvre les yeux de la foi et regarde la puissance de Dieu postée à leurs côtés, la grâce de l'esprit qui les entoure, la gloire de la lumière céleste qui les enveloppe. **15** Les rayons du disque solaire qui tombent sur la terre ne sont pas aussi brillants que les étincellements et les éclats de lumière qui jaillissent de ces corps et qui aveuglent les yeux mêmes du démon. Car, de même que des chefs de brigands et des pilleurs de tombeaux, si tôt qu'ils découvrent des armes royales possées quelque part, une cuirasse, **20** un bouclier, un casque d'or, brillant de tous leurs feux, s'enfuient sur-le-champ, sans oser ni s'approcher ni rien toucher dans la crainte d'un grand danger s'ils osaient **[618]** commettre un pareil crime, de même, les démons, en véritables chefs de brigands, là où ils voient reposer des corps de martyrs, s'enfuient et s'éloignent aussitôt. C'est qu'ils ne voient pas l'aspect mortel que ces corps possèdent pour le moment, mais ils y voient le mérite secret **5** du Christ qui a porté ces armes. Ces armes en effet, ni un ange, ni un archange, ni quelque autre puissance créée ne les a revêtues, mais c'est le chef des anges lui-même. Et de même que Paul s'écriait : « Est-ce que vous cherchez une preuve que le Christ parle en moi »,¹ ils peuvent aussi s'écrier : « Est-ce que vous cherchez une preuve que **10** le Christ a combattu en nous ? » Ces corps sont précieux parce qu'ils montrent des blessures reçues pour leur propre maître, parce qu'ils portent des marques au fer rouge à cause du Christ. Et de même que **15** la couronne impériale entièrement rehaussée de mille pierreries miroite de tous ses feux, de même les corps des saints martyrs, incrustés de blessures reçues pour le Christ comme de pierres précieuses, paraissent plus précieux et plus saints que tout diadème royal.

¹ 2 Cor 13, 3.

20 Les agonothètes du monde extérieur qui organisent des combats estiment mériter des honneurs quand ils introduisent de jeunes athlètes pleins de force dans l'arène pour combattre, de telle sorte qu'avant même le spectacle de leurs luttes, la vue de leur belle constitution physique **25** ravisse les spectateurs. Il n'en est pas de même ici, tout au contraire. En effet, le combat que le Christ organise ne ressemble pas à ces combats, mais il est effrayant et chargé d'angoisse. Car ce n'est pas une lutte d'homme à homme, mais un combat de l'homme avec les démons. En organisant un combat si terrible sous nos yeux, **[619]** il ne conduit pas à la lutte de jeunes athlètes pleins de force mais des adolescents, et avec eux un vieillard, Eléazar, et à leur côté une femme très avancée en âge, la mère de ces adolescents. Pourquoi donc, Maître, en est-il ainsi ? **5** Tu conduis l'âge impuissant aux combats dans l'arène ? Qui a jamais entendu dire qu'une femme ait combattu dans un si grand âge ? Personne. « Ces actes extraordinaires, nouveaux et dont jamais le récit ne circula, dit-il, j'y apporterai du crédit par les faits eux-mêmes. **10** Je ne suis pas de ces agonothètes qui fondent tout sur la force. Mais je me tiens aux côtés de mes athlètes, je viens à leur secours, je leur tends la main, et la plus grande partie de leur réussite vient de mon aide. »

15. Quand donc tu vois une femme tremblante, dans un âge extrême, devant s'aider d'une canne, aller se mêler au combat, venir à bout de la folie du tyran, l'emporter sur les puissances immatérielles, vaincre facilement sur le diable, briser ses facultés avec une abondance de moyens, admire la grâce de l'agonothète, sois frappé de stupeur devant la puissance du Christ. Ces athlètes ne sont pas vigoureux selon la chair, mais ils sont vigoureux selon la foi. Leur nature est sans force, mais puissante est la grâce dont ils sont oints. Leurs corps se sont relâchés sous l'effet de la vieillesse, mais leurs grandes âmes ont été forgées par le désir de la piété. **26.** Ce n'est pas un combat accessible aux sens : ne considère donc pas ces athlètes de l'extérieur, mais rentre par la pensée dans la vigueur de leur âme. Admire la force de leur foi, afin d'apprendre que celui qui combat avec les démons n'a pas besoin de l'enveloppe d'un corps fort, ni d'une jeunesse florissante. Au contraire, tout jeune ou proche de l'extrême vieillesse qu'il soit, s'il possède une âme noble et solide, il ne sera en rien handicapé par son âge dans ce combat.

35. Et pourquoi parlé-je d'un vieillard et d'un jeune enfant quand des femmes aussi se sont dévêtues pour la lutte et ont remporté de

splendides couronnes? En effet, les combats du monde extérieur exigent un âge, un sexe et une condition déterminés, et l'entrée en est interdite aux esclaves, aux femmes, aux vieillards et aux enfants. Mais là, le théâtre est ouvert en toute liberté à toute condition, à tout âge, et aux deux sexes afin que tu apprennes la largesse et la puissance sans nom de celui qui organise le combat, et que tu comprennes par les faits ces mots prononcés par l'apôtre : « Car la puissance s'accomplit dans la faiblesse »². Quand des enfants et des vieillards offrent une force supérieure à leur nature, à travers eux tous, la grâce de Dieu qui agit en eux transparaît avec éclat.

50 Et afin que tu apprennes que la faiblesse des athlètes, celle de l'extérieur, fait d'eux des vainqueurs couronnés avec encore plus d'éclat, laissons le vieillard et les enfants pour conduire au milieu celle qui est plus faible qu'eux, la femme, la vieille femme, la mère des sept enfants : car les douleurs de l'enfantement ne sont pas un petit obstacle à ces luttes. Sur quoi convient-il d'abord de s'étonner? Sur la faiblesse de sa nature, sur son âge avancé, sur la compassion qui la rendait fragile? Il s'agit en effet d'un grand obstacle dans une lutte qui requiert une telle endurance. **60** Quant à moi, je dois vous rapporter un autre détail qui a une importance plus grande encore, qui nous fera voir le courage [620] de cette femme et la grandeur des maléfices du démon. Qu'est-ce? Regarde la perversité du démon impur. Il ne l'a pas conduite la première dans l'arène, mais elle est allée au combat après ses enfants. Pourquoi? Afin qu'il abatte d'abord sa grande âme par les tortures de ses enfants et amollisse la fermeté de sa résolution, ses forces ayant été toutes dépensées au spectacle du châtiment de ses fils, et l'attaque sans peine, affaiblie qu'elle est désormais. **10** Ne considère pas que les enfants subirent des supplices, mais observe qu'en chacun d'eux elle endurait une plus grande douleur et qu'en chacun d'eux, elle était immolée. Les femmes qui ont eu l'expérience de l'enfantement et sont devenues mères le savent bien. **15**. Le plus souvent, une femme qui voit son enfant en proie à la fièvre consentirait à tout souffrir pourvu que le feu nocif passe du corps de l'enfant au sien. Les mères sont ainsi faites que les douleurs de leurs enfants leur sont plus insupportables que leurs propres douleurs. **20** Si cela est vrai, et cela est vrai, la mère était châtiée dans les tortures de ses enfants plus que ses enfants, et le martyre

² 2 Cor 12, 9.

de la mère était plus grand que celui des enfants. En effet, si, à la seule nouvelle de la maladie de son enfant, les entrailles de celle qui l'a enfanté se retournent, **25** quand ce ne fut pas un seul enfant, mais tout un chœur qui périt, elle qui n'apprit pas leurs souffrances par ses oreilles mais les vit de ses yeux, que ne dut-elle souffrir ? Comment la raison ne la quitta-t-elle pas à la vue des tortures et des châtiments effrayants qui achevaient progressivement de les faire périr ? **31** Comment son âme ne s'échappa-t-elle pas hors de son corps ? Comment, à la première vision, ne se jeta-t-elle pas sur le bûcher, se soustrayant elle-même à la suite du spectacle ? Quoique philosophe, elle était mère. Quoique remplie de l'amour de Dieu, elle était revêtue de chair. **35** Quoique courageuse, elle devait composer avec une nature de femme. Même si elle brûlait des ardeurs de la piété, elle était aux prises avec les douleurs de l'enfantement. Si même nous, les hommes, le plus souvent, quand nous voyons un condamné conduit **40** la corde au cou à travers la place publique et mené au gouffre, sans même avoir de lien d'amitié avec lui, nous sommes brisés de douleur par ce seul spectacle, quoique la perversité du condamné soit une bonne raison de n'être en rien affectés de cette façon, que ne dut certainement souffrir cette femme, **45** elle qui a vu emmener non pas un condamné, mais ses sept enfants ensemble le même jour, non pour une mort rapide, mais pour être mis en pièces par des blessures diverses ? Même si elle avait été de pierre, si ses entrailles avaient été formées de diamant, n'aurait-elle pas été bouleversée, n'aurait-elle pas souffert ce qu'il était naturel qu'une femme et qu'une mère souffrisse ? **50** Rappelle-toi notre admiration pour le patriarche Abraham, lui qui après avoir porté son fils là-haut, lui passa les liens et le plaça sur l'autel, et regarde alors le courage de cette femme. O spectacle très pitoyable et très doux à la fois ! **55** Très pitoyable à cause de la teneur des événements, très doux par les dispositions d'esprit de celle qui y assistait. Car elle ne voyait pas le sang couler, mais les couronnes de justice qui étaient préparées. Elle ne voyait pas les flancs déchirés, mais elle voyait les tentes éternelles. **[621]** Elle ne voyait pas les bourreaux qui l'entouraient, mais elle voyait le cercle des anges. Elle oubliait ses douleurs, elle méprisait sa nature, elle dédaignait son âge. Elle méprisait la nature, ce grand tyran qu'est la nature, **5** et qui domine même les bêtes féroces. Beaucoup de bêtes sauvages sont capturées car, dans la douleur qu'elles éprouvent pour leurs enfants, elles ne tiennent aucun compte de leur propre salut et tombent par mégarde aux

mains des chasseurs. Et aucun animal n'est si faible, **10** qu'il ne défende sa progéniture, aucun animal n'est si doux qu'il ne devienne furieux s'il est séparé de ses enfants. Mais elle, la tyrannie qu'exerce la nature sur la raison des hommes et sur l'instinct des bêtes, elle l'écrase. Non seulement elle ne bondit pas à la tête **15** du tyran ni ne lui arrache les yeux au spectacle de ses petits mis en pièces, mais elle fait preuve d'une si extrême philosophie, qu'elle lui prépare le festin inhumain, et les premiers subissent encore la torture, **20** qu'elle encourage les suivants à subir les mêmes tourments.

Que les mères entendent ce récit, qu'elles tâchent de suivre le courage de cette femme, et sa tendresse pour sa descendance ; qu'elles élèvent de cette manière leurs enfants. Mettre au monde n'est pas le fait de la mère car c'est le fait de la nature ; c'est l'éducation qui est le fait de la mère, **25** car elle relève de la volonté. Et pour que tu comprennes que ce n'est pas l'enfantement qui fait la mère, mais une éducation bien menée, écoute Paul couronnant la veuve, non pour avoir mis ses enfants au monde, mais pour les avoir élevés. Par ces mots « qu'une veuve soit choisie d'au moins soixante **30** ans qui ait produit le témoignage de ses bonnes actions », il montre le point principal de sa bonne conduite. Quel est-il donc ? « Si elle a élevé des enfants », dit-il. Il ne dit pas « si elle a engendré des enfants », mais « si elle a élevé des enfants ».³ Représentons-nous donc ce que cette femme a dû certainement souffrir, **35** s'il faut l'appeler une femme, elle qui a vu des doigts palpiter sur les braises, une tête se déboîter, une main en fer se jeter sur la tête d'un autre enfant et lui déchirer la peau, et la victime de ces traitements demeurer debout et parler encore. Comment ouvrit-elle la bouche ? **40** Comment remua-t-elle la langue ? Comment son âme ne s'envola-t-elle pas de son corps ? Comment, je vais vous le dire. Elle ne regardait pas la terre, elle se préparait à tout ce qui était à venir. Elle craignait une seule chose, que le tyran n'évite le combat et n'y mette fin, qu'il divise le chœur de ses enfants et **45** que certains restent sans couronne. Et parce qu'elle craignait cette issue, prenant presque son dernier fils par les mains, elle le précipita dans le chaudron, remplaçant ses mains par les prières et les conseils des discours qu'elle lui adressait. Quand nous, nous n'entendons pas sans tristesse le récit **50** des malheurs d'autrui, cette femme assistait sans douleur à ses

³ 1 *Tim* 5, 9–10.

propres maux. N'écoutons pas ce récit avec passivité, mais que chacun des auditeurs applique à ses propres enfants toute cette tragédie. Qu'il se figure les yeux chérirs, qu'il se représente **55** à lui-même ces êtres aimés, qu'il se dépeigne toute cette souffrance, alors il comprendra correctement la portée de cette histoire. Ou plutôt, il ne la comprendra pas. Aucun mot ne peut dire les souffrances de la nature, seule l'expérience l'enseigne. **60** La parole du prophète s'applique avec bonheur à son propos, après le triomphe de ses sept enfants : « Mais toi tu es comme un olivier verdoyant dans la maison de Dieu ».⁴ Dans les jeux olympiques, beaucoup d'athlètes concourent, un seul reçoit la couronne. Là, sur sept athlètes, **65** sept couronnes sont décernées. Où peux-tu me montrer un terre qui ait porté autant de fruits ? Un sein aussi fécond ? De telles douleurs ? La mère des fils de Zébédée devint la mère d'apôtres, mais de deux apôtres seulement. **[622]** Je ne connais pas de sein qui ait porté sept martyrs, et qui se soit en plus ajouté à eux, en n'y ajoutant non pas un seul martyr, mais plusieurs autres. En effet, ses enfants ne formèrent que sept martyrs. **5** Le corps de leur mère ajouté aux leurs ne constituait qu'un corps, mais remplit l'office de deux fois sept martyrs, parce qu'elle subit le martyre en chacun d'eux, mais aussi parce qu'elle les avait rendus tels, ayant enfanté pour nous une véritable Eglise de martyrs. **10** Elle mit au monde sept enfants, et elle n'en mit au monde aucun pour la terre, mais tous pour le ciel, ou plutôt pour le Roi des cieux, car elle les avait tous enfantés pour la vie à venir. Le démon la conduisit donc la dernière à la lutte, pour la raison que j'ai expliquée auparavant, afin que, **15** sa force épuisée par le spectacle des tortures, elle soit plus facile à soumettre étant la dernière à combattre l'adversaire. A la vue du sang qui coule, si des hommes tombent souvent évanouis et nécessitent de nombreux soins pour retrouver la vie qui les quitte **20** et l'âme qui s'envole de leur corps, quand cette femme vit des ruisseaux de sang qui ne coulaient pas de corps étrangers, mais de la chair de ses propres enfants, que n'a-t-elle pas enduré ? Quel tumulte n'envahit pas son âme ? Le démon donc, **25** comme je l'ai dit auparavant, la mena au combat après ses enfants, pour l'y trouver affaiblie. Ce fut tout le contraire qui arriva. Elle alla au combat avec plus de confiance

⁴ Ps 52 (51), 10.

encore. Pourquoi et comment ? Parce qu'il n'y avait plus rien à craindre, **30** parce qu'elle n'avait plus peur que certains de ses enfants lui soient laissés, et que s'étant amollis, ils perdissent leurs couronnes. Mais parce qu'elle les avait déposés dans le ciel comme dans un trésor inviolable et les avait envoyés en haut vers des couronnes et des biens immuables, **35** elle s'élance avec confiance et un grand bonheur. Ajoutant son corps au chœur de ses enfants comme une pierre précieuse à une couronne, elle s'envole vers son bien-aimé, Jésus, nous laissant maints encouragements **40** et conseils, l'exemple de ses paroles, de sorte que nous affrontions tous les périls avec un esprit affermi et une âme au sommet de son élévation. Quel homme, quelle sorte de femme, quel vieillard, quelle sorte d'enfant pourra désormais obtenir le pardon ou trouver une justification s'il a peur de dangers survenus à cause du Christ, quand une femme, et une vieille femme, **45** et la mère de si nombreux enfants, ayant combattu avant le temps de la Grâce, quand les portes de la mort étaient encore fermées, que le péché n'était pas encore éteint, que la mort n'était pas encore vaincue, a fait voir une telle ardeur et un tel **50** courage dans les si grands tourments qu'elle supporta pour Dieu ?

Réfléchissons à tout cela, nous tous, femmes et hommes, enfants et vieillards, et retrâçons ces combats et ces luttes dans notre cœur comme sur un tableau pour conserver dans notre âme le conseil continual de mépriser les tourments que nous donne **55** l'endurance de cette femme, afin que, par l'imitation de la vertu de ces saints sur cette terre, nous puissions partager là-haut leurs couronnes ; cette grande philosophie dont ils ont fait preuve au milieu des dangers, reproduisons-la **60** en montrant une aussi grande endurance dans la lutte contre les passions déraisonnables, la colère, mais aussi le désir des richesses, des corps, de la vaine gloire, et de toutes les autres choses semblables. Si nous triomphons du brasier de ces passions comme ils ont triomphé du feu, nous pourrons nous tenir debout près [623] d'eux et avoir part à la même confiance. Puissions-nous l'obtenir par la grâce et l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ, [624] avec qui et par qui gloire soit au Père et au Saint Esprit maintenant et toujours pour les siècles des siècles.

L'HOMÉLIE 2 SUR LES MACCABÉES
DE JEAN CHRYSOSTOME
(PG 50, 623–626)

[623] Une seule langue ne suffit pas pour faire l'éloge des saints martyrs, mais quand bien même nous serions dotés de mille bouches et d'autant de langues, nous manquerions d'éloges. En voyant les hauts faits accomplis par les sept martyrs, je suis comme un homme cupide assis auprès d'une source crachant de l'or **10** par sept bouches, qui essaierait de l'épuiser entièrement mais qui, malgré un effort immense et indescriptible, devrait partir en laissant la majeure partie. En effet, si grande soit la quantité puisée à cette source, on en laissera plus encore. Mais quoi ? Sous prétexte qu'il est impossible de célébrer les martyrs selon leur juste mérite, nous tairons-nous ? Certainement pas. **15** Les destinataires de ces dons sont des martyrs, et ils imitent leur Maître dans le jugement qu'ils portent sur une telle générosité. Quelle est la réaction du Maître ? Devant les présents qu'on lui apporte, il ne mesure pas la récompense en fonction de l'importance du don, mais selon **20** la bonne volonté du donateur. C'est ainsi qu'il agit avec la Veuve. Cette femme n'apporta que deux oboles, mais elle eut la préférence sur ceux qui avaient apporté davantage. Car Dieu ne regarde pas la modestie des biens, mais la magnificence de l'âme ; il y avait là une somme de deux oboles, **25** mais une âme d'un prix supérieur à des milliers de talents d'or. Attachons-nous donc à prononcer cet éloge avec confiance, et ce que nous avons fait hier, faisons-le aussi aujourd'hui, dans la mesure du possible. Hier, nous avons pris à part la mère seule et nous lui avons consacré le discours. Nous avons fait ce choix **30** non pour la séparer du chœur de ses enfants, mais pour nous procurer une richesse plus sûre. Refaisons maintenant la même chose. Séparons des autres l'un des enfants et parlons de lui quelques instants. Sinon, il est à craindre que, semblables à sept fleuves, les sept **35** éloges des martyrs ne submergent le discours dans lequel nous les réunirions. Donc, si nous prenons à part l'un des enfants, nous ne le coupons pas du chœur de ses frères, mais nous allégeons notre fardeau. Et même si l'éloge ne porte que sur un enfant, **40** la couronne revient aussi aux autres, puisqu'ils ont tous participé au même combat. Quant à leur mère, elle se présentera certainement à notre esprit aujourd'hui encore, même si nous la laissons de côté : car la suite des discours la fera sûrement resurgir et elle ne se résoudra pas à abandonner ses enfants; si **45** dans les combats elle ne s'est pas éloignée de ses enfants, elle ne s'en tiendra pas loin non plus dans les éloges.

Lequel de ces sept athlètes voulez-vous que nous prenions à part ? Le premier, le deuxième, le troisième ou le dernier ? A vrai dire aucun d'eux n'est le dernier. Ils forment un chœur et il n'y a ni début ni fin dans un chœur. Mais afin de faire davantage connaître celui qui est loué, nous choisissons le dernier en âge. Car leurs luttes sont celles de frères, et leurs hauts faits ceux de parents. [624] Or dans cette parenté de hauts faits, il n'est ni première ni seconde place. Mettons donc à part celui qui était le plus jeune, mais qui par son courage était non seulement du même âge que ses frères, mais du même âge que le vieillard lui-même. Seul de ses frères, il fut conduit sans lien au lieu du supplice. Car il n'attendit pas les mains des bourreaux **10** mais, suivant l'exemple de ses frères en s'armant du commun courage, il s'avança sans lien. Aucun de ses frères n'en fut le spectateur. Ne s'étaient-ils pas en effet tous accomplis ? Mais il y avait un théâtre plus saint que ses frères : les yeux de sa mère. Ne vous disais-je pas que **15** leur mère se présenterait à coup sûr sans que nous y prenions garde ? Voilà que la suite du discours la ramène à nous. Ce spectacle était si vénérable et grand qu'il était contemplé par le peuple des anges, et plus encore par les frères, non plus depuis la terre, **20** mais depuis le ciel. Ils étaient assis, le front couronné, comme les juges le sont aux jeux olympiques, non pour juger les combats, mais pour s'empresser d'accueillir le vainqueur de leurs louanges. Il se tenait donc debout, sans lien, prononçant des paroles pleines de philosophie. **25** Il désirait convertir le tyran à sa propre piété. Mais comme il n'en fut pas capable, il fit ce qui restait à faire, il se livra au supplice. Tandis que l'un gémissait sur la jeunesse de l'autre, l'autre pleurait sur l'impiété du premier. C'est que le tyran et le martyr ne voyaient pas les mêmes choses. **30** S'ils avaient tous les deux les mêmes yeux, c'était par la chair. Ceux de la foi n'étaient pas les mêmes. Celui-là voyait la vie présente, celui-ci voyait la vie à venir vers laquelle il allait prendre son élan. Le tyran regardait les grils, **35** le martyr regardait la gêhenné dans laquelle le tyran allait se jeter.

Si nous admirons Isaac qui, chargé de liens et d'entraves par son père, ne bondit pas de l'autel, et ne bougea pas en voyant le glaive levé sur lui, **40** il faut admirer beaucoup plus encore ce garçon, lui qui n'avait pas de liens, mais qui ne ressentit pas le besoin d'avoir des chaînes, lui qui n'attendit pas la main des bourreaux, mais qui réunit en sa personne la victime, le prêtre et l'autel. Ayant regardé tout autour de lui et ne voyant **45** présents aucun de ses frères, il

s'en émut et fit effort pour se hâter de quitter la vie, de sorte que le beau chœur qu'ils formaient ne soit pas brisé. Pour cette raison, il n'attendit pas les mains des bourreaux. Il craignait la clémence du tyran qui, par pitié pour lui, pouvait le séparer de la communauté de ses frères. **50** C'est pourquoi, prenant les devants, il s'arracha lui-même à une bonté qui était cruelle. Car le tyran avait suffisamment de bonnes raisons de se laisser flétrir, la jeunesse du garçon, le supplice de ses frères dont le nombre aurait rassasié une bête féroce, mais qui ne le rassasiait pas, l'âge avancé [625] de la mère, le fait qu'il n'avait rien obtenu de plus du châtiment des précédents.

Conscient de toute la situation, le jeune homme se jeta lui-même dans un supplice dont il ne pouvait s'enfuir, **5** il se plongea dans le chaudron comme dans une source d'eau fraîche, le tenant pour un bain divin et un baptême. Comme des hommes en feu se jettent dans un torrent d'eaux froides, brûlant du désir de rejoindre ses frères, **10** il se lança lui-même dans le supplice.

Et sa mère lui adressa aussi une exhortation, non pas qu'il eût besoin d'exhortation, mais pour que tu apprennes encore la fermeté de cette femme. Elle ne ressentit rien envers aucun de ses sept enfants de ce que ressentent les mères, ou plutôt elle agit comme **15** une mère envers chacun d'eux. Car elle ne se disait pas : « Qu'est-ce donc que ceci ? Le chœur de mes enfants m'a été ravi. Il ne me reste qu'un seul fils. En lui réside le danger de me retrouver sans enfants. Qui me nourrira pour le reste de mes jours s'il vient à me quitter ? N'est-ce pas assez d'avoir sacrifié la moitié de mes fils, **20** sinon la moitié, les deux tiers ? Et le seul qui me reste pour la suite de ma vieillesse, faudra-t-il que je le donne aussi ? » Elle n'a rien dit de tout cela, elle n'y a pas pensé, mais soulevant son enfant par ses paroles d'exhortations comme avec ses mains, elle l'a jeté dans le chaudron, **25** glorifiant Dieu d'avoir accepté tous les fruits de ses entrailles, de n'en avoir rejeté aucun, mais d'avoir récolté l'arbre entier. Aussi ne craindrai-je pas de dire qu'elle a plus souffert que ses enfants. Pour ceux-ci, **30** la perte de la vie coupa court à une grande partie de leur douleur. Mais elle, qui conservait un esprit intact et une pensée lucide, elle ressentait d'une façon plus pénétrante les événements du fait de sa nature. Il fallait voir ce triple incendie, celui qu'avait allumé le tyran, celui qu'attisait la nature, celui qu'enflammait l'Esprit saint. **35** La fournaise allumée par le

tyran de Babylone était moins ardente que la fournaise allumée pour la mère par ce tyran. Dans le premier cas, le feu était alimenté de naphte, de poix, d'étoope et de sarmements.¹ Là, c'était la nature, l'enfantement, la tendresse, l'harmonie des enfants. **40** Et ceux-ci ne furent pas grillés sur la poêle où ils étaient étendus, comme elle fut grillée à cause de sa tendresse pour les siens. Mais elle triomphait par la piété, la nature se battait contre la grâce, et la victoire était à la grâce. La piété l'emportait sur ses entrailles, le feu était vainqueur du feu, le feu spirituel était vainqueur du **45** feu naturel et de celui qu'avait allumé la cruauté du tyran. Et comme dans la mer, un rocher battu par les flots reste inébranlable, tandis que les vagues disparaissent facilement dans l'écume qui s'évanouit, le cœur de cette femme **50** qui était battu par les atteintes de la douleur comme un rocher dans la mer, demeurait hors d'atteinte, dispersait ces assauts par sa fermeté et une pensée pleine de philosophie. Elle désirait montrer au tyran qu'elle était [626] vraiment leur mère, qu'ils étaient bien ses enfants, non par les liens du sang, mais par leur communauté de vertu. Elle ne se figurait pas voir le feu de la torture, mais un flambeau nuptial. La mère qui prépare ses enfants **5** pour les noces est moins heureuse qu'elle ne fut lorsqu'elle vit ses enfants livrés à la torture. Et comme si elle avait revêtu l'un de sa robe nuptiale, tressé pour l'autre une couronne, dressé pour un troisième le lit nuptial, à la vue de l'un qui courrait vers les chaudrons, d'un autre vers les grils, d'un troisième qui avait la tête tranchée, elle était remplie d'allégresse. **10** Ce n'était partout que graisse et que fumée, tous ses sens lui révélaient la présence de ses enfants, par ses yeux elle les voyait, par ses oreilles elle entendait les paroles de ses chers enfants, **15** par ses narines elle recevait l'odeur de leur chair à la fois suave et désagréable, désagréable aux impies, mais la plus suave de toutes pour Dieu et pour elle. Cette odeur troublait l'air, mais ne troublait pas l'esprit de cette femme. Elle se tenait droite et inébranlable, supportant avec endurance tous ces événements.

20 Mais je vois que nous devons cesser ce discours pour que les martyrs profitent des plus grands éloges de notre maître commun. Que les pères rivalisent avec cette femme, que les mères l'envient, et les femmes et les hommes qui ont choisi la virginité, **25** qui sont

¹ *Dan* 3, 46.

revêtus de sacs et qui portent le cilice. Quel que soit le degré d'austérité et de philosophie que nous ayons atteint, la philosophie de cette femme dépasse notre endurance. Qu'aucun de ceux qui ont poussé au plus haut point le courage et l'endurance ne juge indigne **30** de lui de prendre pour maître cette vieille femme. Prions-la au contraire tous ensemble, ceux qui habitent la ville et ceux qui vivent dans les déserts, ceux qui pratiquent la virginité et ceux qui se distinguent dans un mariage vénérable, ceux qui dédaignent tous les biens présents, **35** qui ont crucifié leur corps : puissions-nous, par une course semblable, être jugés dignes de la même confiance qu'elle, et nous tenir placés à ses côtés au jour dernier grâce aux prières de la sainte, de ses enfants et d'Eléazar, le grand et noble vieillard **40** qui compléta leur chœur et qui montra une âme de diamant dans les épreuves. Nous le pourrons avec les prières des saints et si nous apportons aussi notre part, si avant les guerres et les épreuves, en temps de paix, nous domptons les passions qui sont en nous, **45** si nous réprimons les désirs désordonnés de la chair, si nous mortifions notre corps et l'asservissons. Ainsi, si nous vivons dans la paix, nous recevrons les couronnes éclatantes des gymnases. Et si Dieu dans son amour juge bon de nous exposer au même combat, **50** nous serons prêts à affronter les luttes et nous mériterons les biens célestes. Puissions-nous tous les obtenir par la grâce et l'amour de notre seigneur Jésus Christ, par lequel et avec lequel gloire, honneur et puissance soient au Père et au Saint Esprit pour les siècles des siècles. Amen.

L'HOMÉLIE SUR ELÉAZAR ET LES SEPT ENFANTS
DE JEAN CHRYSOSTOME
(PG 63, 523–530)

[523] Comme il est mûr, cet olivier spirituel ! Avec de vieux rameaux, il a produit pour nous un fruit à point. Car les plantes de la terre ne sont pas comme les arbres de l'Eglise. Devenues vieilles, elles perdent en effet la plupart de leurs feuilles et **5** les fruits qu'elles portent, quand il y en a, sont tardifs et périmés. Les autres, au contraire, c'est dans leur vieillesse qu'ils se chargent de quantité de fruits, comme le prouve celui qui a parlé aujourd'hui. Voilà pourquoi j'ai pensé garder le silence. Car il fallait, face à une si grande assemblée d'éloquents vieillards, que le jeune homme se tînt tranquille. **10** Ainsi nous forment les divines écritures. Quand elles parlent à un jeune homme, elles disent : « Parle, jeune homme, si c'est ton intérêt, deux fois au plus quand on t'interroge. Résume ton discours, dis beaucoup en peu de mots »¹. Elles ne s'adressent pas au vieillard avec ces restrictions, **15** mais elles le laissent courir sans lui poser de telles limites. Et devant le plaisir que procurent des paroles répétées avec intelligence, elles sont remplies d'admiration et disent : « Parle, vieillard, comme il te sied, mais avec une science exacte, et tu empêcheras la musique »². **[524]** Que veut dire « et tu empêcheras la musique » ? Il ressort de cette phrase que la flûte, la cithare et les flûtes de pan ne sont pas aussi douces aux oreilles que l'enseignement d'un vieillard, dispensé avec une science exacte. Comparant ces deux plaisirs, l'Ecriture dit que la vieillesse est un maître plus puissant que la musique, et que la première règne tandis que la seconde lui cède la place. De là cette parole : « et tu empêcheras la musique », c'est-à-dire : les instruments renonceront à se montrer, tu les plongeras dans l'obscurité, tu les couvriras d'ombre.

10 C'est pourquoi il fallait que nous, nous nous taisions et écoutions, et que lui parle et livre son enseignement. Mais ce que je vous ai souvent dit, je vous le redirai maintenant. Je ne résiste ni à votre exigence, ni à la nécessité qu'imposent ces circonstances. C'est pourquoi je me prépare de nouveau à m'engager dans la course habituelle : **15** c'est avec facilité que je vais manier l'art difficile de la parole, non pas grâce à mon propre pouvoir, mais grâce à votre

¹ *Si* 32, 7–8.

² *Si* 32, 3.

ardeur à écouter. Car il y a peu de temps, malgré une si grande descente dans les profondeurs, le discours n'a pas perdu de sa respiration, et en traversant la mer immense, en aucun point il ne vous a fait subir de naufrage. La raison en est qu'il n'y avait **20** nulle part d'écueils, ni de rochers cachés sous la mer ou saillants, mais qu'il a trouvé partout une mer plus calme qu'un port. Et votre désir d'écouter s'amplifiant comme sous l'effet d'un zéphyr sur la poupe, il était mené vers un port tranquille. **[525]** Car en même temps que notre langue faisait jaillir ce discours, tous l'accueillaient de leurs mains ouvertes, même s'il comportait une grande difficulté, ce qui était le cas de nos réflexions du moment. **5** Mais par l'intensité de votre ardeur, et le fait de tendre votre intelligence avec toute votre acuité, vous nous avez encouragés à l'effort et vous avez rendu les difficultés aisées. Car vous n'avez rien laissé tomber ni sur la pierre, ni sur les épines, ni sur le chemin, mais vous avez tout recueilli dans un champ **10** fertile et fécond, dans la profondeur de votre intelligence. C'est pourquoi tous les jours nous contemplons les moissons foisonnantes, nourries en guise de zéphyr par les souffles de l'Esprit, et nous contemplons chaque jour un spectacle qui nous éclaire. Pour cette raison, **15** je voulais reprendre aujourd'hui ce que nous avions laissé. Mais que faire ? Le chœur des Maccabées se tient devant mes yeux, et illuminant mon âme de la splendeur de ses blessures, appelle ma langue vers sa beauté. Mais que personne ne m'accuse de tenir mal à propos ce discours, **20** sous prétexte que nous tressons aujourd'hui des couronnes à ceux qui ne lutteront que demain et que nous proclamons le trophée avant que la guerre n'ait lieu. Quand on célèbre un mariage en effet, les futurs mariés décorent **25** les chambres la veille du jour fixé et ornent la maison de couronnes et de tentures. Nous ferons d'autant mieux que ce mariage-ci est spirituel, car ce n'est pas un homme qui s'unit à une femme, mais Dieu qui s'unit à des âmes humaines. C'est pourquoi on ne se trompe pas quand on appelle l'âme des martyrs **30** une fiancée spirituelle. Car les martyrs donnent leur sang en dot, dot qui ne s'épuise jamais. Mais pour les éloges, attendons demain le bon moment. Aujourd'hui, nous remettrons dans le droit chemin nos frères plus faibles. Beaucoup, en effet, de ceux qui ont **35** un esprit assez simple et un jugement boiteux, entraînés qu'ils sont par les ennemis de l'Eglise, n'ont pas sur ces saints l'opinion qu'il convient ; ils ne les rangent pas dans le chœur des autres martyrs, **40** alléguant qu'ils n'ont pas versé leur sang pour le Christ, mais pour la Loi et les écrits qui sont dans la

Loi, eux qui ont été immolés pour de la viande de porc. Allez, redressons cette opinion. Car il serait honteux de célébrer une fête dans l'ignorance de sa raison d'être.

Afin que les personnes atteintes de ce mal ne soient pas **45** les seules à souffrir au milieu de la liesse générale, mais embrassent les combattants dans des dispositions d'esprit limpides et les regardent avec des yeux purs, arrachons aujourd'hui ce qui était ancré au fond de leurs pensées et nous les préparerons à s'avancer demain vers la fête spirituelle animés d'une pensée limpide et d'un raisonnement pur. **50** Car pour ma part, j'hésite si peu à les placer au rang des autres martyrs que je dis qu'ils sont très illustres. Ils ont combattu à une époque où les portes d'airain n'étaient pas encore brisées, ni le verrou de fer enlevé, **55** quand le péché régnait encore, que la malédiction florissait, que la citadelle du Diable était debout, quand le chemin qui mène à une si grande vertu n'était pas encore tracé. Car maintenant, de tout petits enfants et beaucoup de délicates jeunes filles non mariées ont enlevé leur vêtement, sur toute la terre, **60** pour combattre la tyrannie de la mort. Alors qu'avant la venue du Christ, [526] même les justes avaient grand' peur d'elle. Moïse, par exemple, a fui à cause de cette peur,³ et Elie, pour cette même raison, chemina quarante jours⁴. Et à cause de cela, le patriarche Abraham conseilla à sa femme de dire : « Je suis sa sœur **5** et non sa femme ».⁵ Et pourquoi parler des autres ? Pierre lui-même redouta la mort au point de ne pas supporter la menace d'un portier. Et de fait, elle était effrayante et inaccessible en ces temps où sa force n'avait pas encore été détruite et sa puissance renversée. Mais c'est alors aussi, **10** à cette époque où la mort inspirait une telle peur, qu'ils l'ont combattue et l'ont vaincue. Comme le soleil de justice était sur le point de se lever, il arriva ce qui se produit tous les jours. Bien que le soleil n'ait pas encore paru, le point du jour nous paraît déjà lumineux ; ses rayons ne sont pas **15** encore visibles, mais leur lumière éclaire la terre de loin. C'est ce qui arriva alors : au moment où le soleil de justice allait se montrer, les ténèbres de la lâcheté étaient en train de se dissoudre, et même s'il n'était pas présent selon la chair, **20** il était cependant proche, il allait se montrer, et déjà il atteignait les choses mêmes.

³ Ex 2, 14–15.

⁴ 1 Rois 19, 8.

⁵ Gen 12, 12–13.

Par conséquent, que les Maccabées aient fait preuve d'un grand courage en combattant à un telle époque, cela est clair pour tous. Qu'ils aient subi ces blessures pour le Christ, **25** c'est ce que je vais essayer de vous démontrer maintenant. Pour quelle raison ont-ils souffert, dis-moi ? A cause de la Loi, dit-on, et des prescriptions qu'on trouve dans la Loi. Eh bien donc, s'il apparaît que c'est le Christ qui a donné cette Loi, ne sera-t-il pas clair qu'avoir souffert pour la Loi, c'est avoir montré toute cette **30** fermeté d'âme pour le Législateur ? Allez, nous prouverons donc aujourd'hui que c'est le Christ qui a donné la Loi. Qui donc dit cela ? Celui qui connaissait bien les Ecritures, et les anciennes et les nouvelles, Paul, le docteur universel. Ecrivant aux Corinthiens, **35** il dit ainsi : « Et je ne veux pas que vous l'ignoriez, frères : nos pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la mer, tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous ont mangé le même aliment spirituel », **40** il parle de la manne ; « et tous ont bu le même breuvage spirituel qui les accompagnait »⁶, il parle de l'eau qui jaillit de la pierre. Montrant ensuite que c'est le Christ qui faisait ces miracles, il a ajouté : « et tous ont bu le même breuvage spirituel qui les accompagnait et cette pierre, c'était le Christ »⁷. Et à juste titre. **45** Car ce n'était pas la nature de la pierre qui faisait jaillir l'eau et ces fleuves, mais c'était la puissance du Christ, qui en frappant la pierre, faisait jaillir les sources. Aussi Paul l'a appelée la pierre spirituelle, et a dit qu'elle les suivait. La vraie pierre ne suit pas, mais elle reste immobile en un endroit unique. **50** Mais la puissance qui est partout présente et fait tous les miracles, c'est elle qui fit aussi éclater la pierre. Et si le Juif ne se résout pas à ces paroles, allons le prendre avec ses propres armes, sans avoir en rien recours à Paul, Pierre ou Jean, mais **55** en citant les prophètes qui ont parlé pour lui, afin qu'il sache que si les faits le concernaient, les pensées parlaient de nous.

Lequel des prophètes dit que c'est le Christ qui a donné l'ancienne Alliance ? C'est Jérémie, qui a été sanctifié dès le ventre maternel et qui brilla dès sa jeunesse. Où et quand ? Ecoute ces paroles, et instruis-toi bien à leur contact. Quelles sont ces paroles ? « Voici des jours [527] viennent, dit le Seigneur »⁸. Dès le début, il éveille aus-

⁶ 1 *Cor* 10, 1–3.

⁷ 1 *Cor* 10, 4.

⁸ *Jer* (LXX), 38, 31.

sitôt l'attention et élève les pensées des auditeurs, en montrant que ces paroles ne sont pas de lui, mais de Dieu qui l'a envoyé. « Voici des jours viennent ». **5** Il montre ensuite qu'elles nous parlent des choses futures. Comment donc, dit-il, s'il parle des choses futures, a-t-il donné l'ancienne Alliance ? Attends et ne te trouble pas, et tu verras clairement la splendeur de la vérité. Quand il prononça ces paroles, la Loi avait été donnée et même violée, la nouvelle Alliance n'existe pas encore. **10** Ces principes étant clairement posés dans vos esprits, accueillez favorablement la solution de ce problème qui en embarrasse beaucoup. « Voici des jours viennent, dit le Seigneur », montrant qu'il s'agit des temps présents, « et je conclurai avec vous une Alliance nouvelle, non selon l'Alliance **15** que j'ai conclue avec vos pères »⁹. Je demande au Juif, je demande au frère faible, qui a donné la nouvelle Alliance ? Tous diront sans exception que c'est le Christ. Donc, c'est lui qui a donné aussi l'Ancienne. En effet, en disant : « Je conclurai avec vous une Alliance nouvelle, non selon l'Alliance que j'ai conclue avec vos pères », **20** il a montré qu'il a établi celle-ci. Il est donc le Législateur des deux Alliances. Et quand a-t-il établi l'Ancienne, dis-moi ? « Aux jours où je les ai tenus par la main pour les faire sortir de la terre d'Egypte »¹⁰. Voir comment il a montré la facilité de cette sortie, **25** et son amour, et la sécurité dans laquelle ils vivaient, et comment il a montré que c'est lui qui avait accompli les miracles en Egypte. Car en disant : « Je les ai tenus par la main pour les faire sortir de la terre d'Egypte », il a expliqué tous les miracles. Car cette sortie a eu lieu grâce **30** à tous ces signes étonnantes. « Et eux ils ne sont pas demeurés dans mon Alliance, et moi je me suis désintéressé d'eux, dit le Seigneur. »¹¹ Il est donc clair à partir de là qu'il est l'unique législateur de l'Ancienne et de la nouvelle Alliance. Mais là, si quelqu'un examine avec soin cette parole, il sait **35** qu'elle est remplie d'une difficulté nouvelle. Car en disant la raison pour laquelle il s'apprête à donner l'autre Alliance, il l'appelle nouvelle, c'est-à-dire étrange. « Je conclurai avec vous, dit-il en effet, une Alliance nouvelle, non selon l'Alliance que j'ai conclue avec vos pères, car eux ils ne sont pas demeurés dans mon Alliance, **40** et moi je me suis désintéressé d'eux, dit le Seigneur ». Et certes c'est à cause de cela qu'il fallait qu'ils soient punis, et qu'ils

⁹ *Jer* (LXX), 38, 31.

¹⁰ *Jer* (LXX), 38, 32.

¹¹ *Jer* (LXX), 38, 32.

endurent le châtiment final, parce que, après avoir profité de miracles si grands et avoir reçu une loi, ils ne sont en rien devenus meilleurs. Mais non seulement il ne leur **45** demande pas justice, mais encore il leur annonce de plus grandes choses que les précédentes. Il faudrait sans doute apporter aussi une solution à cette difficulté aujourd’hui, mais puisque le discours nous entraîne dans une autre direction et que nous voulons que vous appreniez des choses sans tenir de nous toute votre connaissance, **50** mais en trouvant par vous-mêmes, je vous laisse chercher et trouver. Si nous voyons que vous cherchez sans trouver, nous y mettrons alors la main aussi. **55** Et pour que la découverte vous soit plus facile, je vous indique dès maintenant les passages de l’apôtre dans lesquels il est tout à fait possible de trouver le trésor et la solution à cette difficulté. En abordant ce point dans l’Epître aux Romains, aux Galates et aux Hébreux, il l’a résolu. Et ceux qui aiment l’effort pourront, en parcourant les Epîtres, trouver cette solution ; **[528]** si vous ne vous adonnez pas ces jours prochains à des entretiens inopportuns et à des bavardages inutiles, mais que vous vous attachiez à prendre soin de ces paroles, vous déterrez le trésor. Mais laissons ce point sans solution et marchons vers la suite. **5** Quelle est la suite ? « Car telle est l’Alliance que je conclurai avec vous ces jours-là, dit le Seigneur : Donnant mes lois à leur intelligence, sur leur cœur aussi je les écrirai. Et ils ne s’enseigneront plus entre citoyens, entre frères, disant : **10** connais le Seigneur car tous me connaîtront, du petit au grand parmi eux car je serai clément pour leur impiété et de leurs péchés je ne me souviendrai plus » (*Jer (LXX)*, 38, 33–34). Parlant de l’ancienne Alliance, qu’il a donnée, et parlant de la nouvelle qu’il s’apprête à donner, **15** il décrit sa beauté, et il en montre les caractéristiques, il délimite leurs marques distinctives, afin que tu apprennes ce qui distingue l’ancienne et la nouvelle Alliance, ce qui les distingue et non ce qui les oppose : la supériorité de la nouvelle, sa splendeur, l’éclat de ses dons et de **20** sa grâce.

Quelles sont les caractéristiques de la nouvelle Alliance ? « Donnant mes lois à leur intelligence, sur leur cœur aussi, je les écrirai ». Car l’ancienne Loi avait été écrite sur des tables de pierre, et puisque les premières tables **25** ont été brisées, Moïse en a gravé d’autres, et après avoir gravé là les lettres, il descendit avec des tablettes qui étaient de la même nature insensible que leurs destinataires. Mais la nouvelle Alliance n’est pas ainsi. Car il n’y a pas eu de tables gravées au moment où elle a été donnée. Mais comment et de quelle

façon ? **30** Ecoute le récit de Luc : « Ils se trouvaient tous ensemble dans un même lieu, dit-il, quand, tout-à-coup, vint du ciel un bruit semblable à un violent coup de vent et ils virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu : elles se partageaient, et il s'en posa une sur chacun d'eux. **35** Tous furent alors remplis de l'Esprit saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (*Act. 2, 1-4*). Tu vois comment le Prophète a clairement annoncé ceci en disant : « Donnant mes lois à leur intelligence, sur leur cœur aussi je les écrirai ». **40** Car la grâce de l'Esprit donnée par Dieu s'est établie dans leur intelligence et les a faits des stèles vivantes, [éd. Wenger, p. 601, 1] elle a gravé le tout dans leur intelligence avec une facilité parfaite, elle a déposé le tout dans l'étendue de leur âme. Nulle part de pierre, ni de matière inerte, ni de lettres gravées sur de la pierre, mais la grâce de l'Esprit s'inscrivant dans l'intelligence des apôtres. Pour ces raisons, jaillissant nombreux comme des étincelles, ils devinrent plus sages que tous, puisqu'ils avaient la source bouillonnante de l'enseignement dans leur intelligence. **5** Grâce à quoi, ils muselaient les Juifs, et ils cousaient la bouche aux philosophes, et ils clouaient la langue aux orateurs, et ils péchaient sur la terre et sur la mer, et renversant les anciennes lois, ils plantaient la nouvelle Alliance, sans s'établir en un seul pays comme ces tablettes, mais en se déplaçant sur toute la terre et en annonçant à tous les paroles gravées dans l'intelligence.

10 Demande donc au Juif ce que veut montrer Jérémie en disant : « Donnant mes lois à leur intelligence, sur leur cœur aussi, je les écrirai ». Car il dit cela comme quelque chose de nouveau et d'extraordinaire par rapport au passé, en indiquant ce qui se passe maintenant ; et en nous annonçant à mots couverts la singularité de cette alliance-ci, il a rendu manifeste que la forme du don est beaucoup plus splendide que l'ancienne. « Et ils ne s'enseigneront plus entre citoyens, **15** entre frères, disant : Connais le Seigneur ».¹² Qu'est-ce à dire ? En annonçant de grandes choses, en nous excitant par des espoirs et en montrant des signes lumineux, il a de quelque manière ajouté ces mots : « ils ne s'enseigneront plus entre citoyens, entre frères, disant : connais le Seigneur ».¹³ C'est le fruit d'une si

¹² *Jer* (LXX), 38, 33.

¹³ *Jer* (LXX), 38, 34.

grande grâce que de ne pas être enseigné, c'est le bienfait de la nouvelle Alliance que de ne pas apprendre. **20** Il dit ceci afin de montrer la facilité de la connaissance et la rapidité de la Nouvelle. De même qu'une fois le soleil levé, nous n'avons pas besoin qu'on nous enseigne et qu'on nous montre la lumière, son rayonnement se rendant lui-même visible, de même que nul ne dit à son prochain : « Regarde le soleil », de même la connaissance est lumineuse, manifeste et plus brillante que les rayons du soleil, au point qu'elle n'a pas besoin d'être enseignée, et que tous accèdent par eux-mêmes **25** à la vérité et reçoivent la Nouvelle avec beaucoup de rapidité.

C'est ce qui arriva. C'est pourquoi, il continue en disant : « que tous me connaîtront, du petit au grand parmi eux ». A cause de cela, il n'est besoin ni d'enseignement ni d'instruction. Par là, il s'oppose à ce qui était dit auparavant en disant que, alors que d'innombrables maîtres et prophètes avaient pris les Juifs et les avaient façonnés de jour en jour sans réussir à les éduquer comme il aurait fallu, eux <les apôtres>, c'est la terre tout entière qu'ils envahirent **30** en un court espace de temps en toute facilité au point qu'il n'y avait pas besoin de maîtres, mais que la parole courrait plus vite que la lumière elle-même. Car si les apôtres ont enseigné, tout le monde recevait cependant leur parole avec beaucoup de facilité, et de fait, le premier jour, ils étaient trois mille, puis cinq mille, puis dix mille, puis la terre tout entière à s'élancer en un court espace de temps vers la vérité. Ce qu'il dit donc, **35** c'est que grâce à la faveur divine, la grâce répandue et la révélation de la connaissance, il n'est besoin ni de peine, ni de temps mais que tous de leur propre mouvement viendront à la connaissance de la vérité. Il a donc fait cette prophétie, non pas parce qu'il voulait faire disparaître l'enseignement, mais parce qu'il voulait en montrer la facilité et pour que les disciples comprennent d'avance l'instruction des maîtres.

C'est pourquoi il poursuit en disant « que tous me connaîtront, du petit au grand parmi eux ». **40** Un autre prophète dit aussi : « Car la terre sera remplie de la connaissance du Seigneur comme les eaux couvrent le fond de la mer ».¹⁴ De même que l'eau emportée à grande force et à grande rapidité envahit tout, de même la parole proclamée s'est répandue sur toute la terre, recouvrant tout alentour à la manière d'un fleuve.

¹⁴ *Hab*, 2–14.

Demande là encore au Juif quand ceci est arrivé sous l'ancienne Alliance. Mais **45** il ne saurait le montrer. Comment, oui, comment un peuple n'a pas été remis dans le droit chemin alors qu'étaient advenus des miracles et des signes si nombreux ? Car, bien que chaque jour les paroles des prophètes les instruisissent, ils se prosternaient devant des idoles et ils honoraient des bois sacrés, des troncs et des pierres, alors qu'ils étaient instruits des commandements de la Loi depuis des milliers d'années et bien plus encore. Ce délai n'est pas dans la grâce, mais à peine la parole de la Nouvelle s'était-elle levée que bientôt elle était sur la terre tout entière.

50 Et montrant cela, Paul s'écriait depuis ces temps-là : « de la bonne nouvelle qui a été prêchée à toute créature sous le ciel »¹⁵ ou encore « de même qu'elle fructifie et se développe »,¹⁶ et il blâmait aussi l'injustice des Juifs en disant : « Or je demande : n'auraient-ils pas entendu ? Et pourtant leur voix a retenti par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde ».¹⁷

55 Par là, il veut parler encore d'une autre marque distinctive de la nouvelle Alliance. Laquelle ? « Je serai clément pour leur impiété et de leurs péchés je ne me souviendrai plus ».¹⁸ Qu'est-ce à dire ? Il montre là le baptême et le pardon par la charité, ce qui n'est pas arrivé du temps de la Loi, mais du temps de la nouvelle Alliance. Car du temps de la Loi, il y avait la punition, et le péché, et la justice qui punissait ceux qui enfreignaient la lettre. A l'époque de la nouvelle Alliance, **60** il y a la grâce, le pardon des fautes et la remise des dettes. A cause de cela, Paul a dit : « Car c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait au monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant en nous le service de la réconciliation ».¹⁹ Ce que dit aussi le prophète : « Je serai clément pour leur impiété et de leurs péchés je ne me souviendrai plus ». Il a établi **65** les trois signes de reconnaissance de la nouvelle Alliance : le premier, c'est qu'il n'a pas été donné sur des tables de pierre, mais qu'il a été donné sur des tables de chair, les cœurs. Le deuxième, c'est que la parole a couru avec facilité et qu'elle brille dans l'intelligence de

¹⁵ *Col* 1, 23.

¹⁶ *Col* 1, 6.

¹⁷ *Rom* 10, 18.

¹⁸ *Heb* 8, 12.

¹⁹ *2 Cor* 5, 19.

tous. Le troisième, c'est qu'une fois la Loi abolie, aucune justice n'est réclamée pour les péchés, mais chacun obtient le pardon de ses fautes. Vois avec quelle précision Paul a établi ces trois signes afin que **70** tu connaisses l'harmonie des hérauts de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Dans sa lettre aux Corinthiens, il dit comment : « Vous êtes manifestement une lettre remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, les coeurs ».²⁰

As-tu vu comment il parle de la marque de l'Ancienne Alliance et du trait distinctif de la Nouvelle en **75** interprétant le mot du prophète : « Donnant mes lois à leur intelligence, sur leur cœur aussi, je les écrirai ». A cause de cela, il dit lui-même : « non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, les coeurs ». Et poursuivant, il dit encore : « mais notre capacité vient de Dieu, qui nous a rendus capables d'être des ministres d'une nouvelle alliance, non de la Lettre mais de l'Esprit : car la Lettre tue, l'Esprit vivifie ». ²¹ Là encore, il interprète cela : **[529]** « Je serai clément pour leur impiété et de leurs péchés je ne me souviendrai plus ». Mais le prophète nous décrit le côté brillant de l'ancienne Alliance. L'apôtre quant à lui, puisqu'il combattait contre les Juifs, **50** place chacun des deux en regard. Disant d'abord : « non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, les coeurs », il dit ensuite : « non de la Lettre mais de l'Esprit : car la Lettre tue, l'Esprit vivifie. » Un homme ramasse du bois le jour du sabbat, et il est lapidé. **[530]** Tu vois comment la lettre tue, c'est-à-dire comment la Loi punissait. Apprends comment l'Esprit vivifie. Un homme vient chargé de milliers de crimes, fornicateur, voleur, cupide, adultère, passé par tous les maux, déjà mort **5** par le péché. La grâce de l'Esprit l'emmène vers la purification et rend le fornicateur fils de Dieu, et donne la vie à celui qui était mort par le péché. Voilà ce qu'est « l'Esprit vivifie ». Mais comment vivifie-t-il ? Ce n'est pas en demandant le châtiment des fautes, suivant en cela **10** la parole du prophète : « Je serai clément pour leur impiété et de leurs péchés je ne me souviendrai plus ». Demandez au Juif où cela est advenu dans la Loi ? Mais il ne pourrait pas l'indiquer. Car, celui qui avait ramassé du bois était lapidé, et la

²⁰ 2 Cor 3, 3.

²¹ 2 Cor 3, 5.

prostituée **15** était brûlée et Moïse, à cause d'un seul péché, fut chassé de la Terre promise. Mais à l'époque de la grâce, des milliers de gens qui ont commis des mauvaises actions, profitant du baptême, viennent à la vie et on ne réclame aucune peine pour leurs fautes. C'est pourquoi Paul a dit : « Ne vous y trompez pas ! **20** Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés, ni gens de mœurs infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces, n'hériteront du Royaume de Dieu. Et cela, vous l'étiez bien, quelques-uns. Mais vous vous êtes lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ **25** et par l'Esprit de notre Dieu ».²² Tu as vu comme brille cette prophétie : « Je serai clément pour leur impiété », comment cette parole de l'apôtre resplendit : « L'Esprit vivifie » ? Veux-tu apprendre autre chose, de la bouche même de l'apôtre Paul, comment il a parcouru **30** la terre entière en un court laps de temps ? Ecoute ce qu'il dit : « Ainsi depuis Jérusalem en rayonnant jusqu'à l'Ilyrie, j'ai procuré l'accomplissement de l'Evangile », et puis « mais à présent, comme je n'ai plus d'occupations dans ces contrées, et que j'ai un vif désir de vous voir quand je me rendrai **35** en Espagne, j'espère vous voir, une fois que j'aurai un peu savouré la joie de votre présence ».²³ Si un seul apôtre a parcouru en si peu de temps la majeure partie de la terre, représente-toi combien les autres l'ont prise en entier dans leurs filets. C'est pourquoi il a dit : « L'Evangile a été prêché **40** à toute la création qui vit sous le ciel »,²⁴ expliquant cette parole prophétique : « Tous me connaîtront depuis le petit jusqu'au grand ». Que le Christ a donné la Loi, ces paroles le montrent clairement. Et ceci est clair que les Maccabées ayant été immolés pour la Loi, ils ont répandu **45** leur sang pour le Législateur. J'invite désormais votre charité à venir à la fête avec beaucoup d'ardeur. Comme des abeilles hors de leurs ruches, élancez-vous vers les blessures des martyrs et embrassez leurs tortures sans regarder à la longueur du chemin. Car si le vieil Eléazar a affronté le feu, et que la mère de ces bienheureux, dans son extrême vieillesse, a enduré de si grandes douleurs, quelle sera votre défense, votre excuse, si vous ne parcourez pas quelques stades pour le spectacle de leurs luttes ? [éd. Wenger

²² 1 Cor 6, 9–11.

²³ Rom 15, 19.

²⁴ Rom 15, 23.

603] C'est pourquoi j'en appelle à votre charité pour que vous soyez tous présents, les vieilles femmes pour qu'elles contemplent une femme du même âge, les jeunes filles pour qu'elles prennent pour maître la vieille femme, les hommes pour qu'ils voient une femme couronnée, les vieillards pour qu'ils soient frappés de stupeur à la vue d'Eléazar, et les jeunes gens à la vue du chœur des jeunes gens. Et en effet, chaque sexe et chaque âge peut voir des exemples dans ces luttes, ces combats, cette victoire, ces trophées et ces couronnes.

Pour tirer profit de ce beau spectacle, avançons-nous avec beaucoup d'ardeur afin de voir ceux qui luttent victorieux, couronnés, proclamés vainqueurs et afin d'être jugés dignes de prendre part là-bas avec eux aux saintes tentes. Puissions-nous tous devenir dignes d'eux ! Par la grâce et l'amour de notre Seigneur Jésus Christ à qui soit la gloire, la puissance et le règne pour les siècles des siècles. Amen.

POURQUOI AVOIR ÉCARTÉ L'HOMÉLIE 3 SUR LES MACCABÉES DE JEAN CHRYSOSTOME ?

1. CRITÈRES EXTERNES

Les critères externes joueraient a priori en faveur de l'authenticité de l'homélie 3. En effet, les trois manuscrits par lesquels elle est connue sont tous des groupements chrysostomiens. Le codex *Vindob. hist.* 45 est un ménologe pour le mois d'août qui comporte un nombre considérable de textes chrysostomiens.¹ Le manuscrit *Athos Panteleimon* 58², qui comprend trois parties dont la première est un panégyrique chrysostomien pour les fêtes fixes de l'année liturgique, présente également, aux côtés des *Homélies* 1 (ff. 348–352v) et 2 (ff. 352v–355v), le texte de l'*Homélie* 3 (ff. 355v–356v). Comme l'a remarqué M. Aubineau³, qui fit la découverte du manuscrit au Mont Athos en 1973, le contenu du manuscrit offre de grandes similitudes avec celui des six *panegyrica* chrysostomiens étudiés par A. Ehrhard, avec lesquels il partage 21 des 24 pièces du fond commun, auquel nous avons vu qu'appartenaient les *Homélies* 1 et 2 sur les *Maccabées*.⁴ Enfin,

¹ Cf. A. Ehrhard, *Überlieferung*, I, pp. 682–688 et C. Van De Vorst et H. Delehaye, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum*, pp. 55–62. A. Ehrhard le fait dépendre avec certitude du *Parisinus gr.* 548. Il ne contient pas moins de 75 textes, qui couvrent tous les jours du mois à l'exception des 30 et 31 août, mais le manuscrit comportait 313 feuillets à l'origine au lieu de 310 aujourd'hui. Il offre donc la rare particularité de posséder le texte de l'*Homélie 3 sur les Maccabées* de Chrysostome (ff. 8v–9v), qui vient à la suite des *Homélies* 1 (ff. 1–5v) et 2 (ff. 5v–8v). La fête des Maccabées est également dotée du récit du Pseudo-Josèphe (ff. 9v–26) et du *Discours* 15 de Grégoire de Nazianze (ff. 26v–32v), ce qui fait penser à A. Ehrhard qu'il dépend également de *Vaticanus grec* 1671 (cf. *infra*). Le texte qui suit la fête des Maccabées est l'homélie sur la *Translation des reliques de saint Etienne* (BHG 1651).

² Cf. A. Piédagnel, *Jean Chrysostome, Panégyriques de S. Paul*, pp. 62–63.

³ Cf. M. Aubineau, « Un nouveau 'panegyricon chrysostomien' pour les fêtes fixes de l'année liturgique: Athos Panteleimon 58 », *Analecta Bollandiana* 92, Bruxelles, 1974, pp. 79–96, qui ne signale pas cette homélie comme douteuse. Il se contente de souligner que « toutes les pièces (du manuscrit) sont attribuées à Jean Chrysostome » et « que le nombre des textes authentiquement chrysostomiens paraît (y) être considérable », sans indiquer quelles pièces sont apocryphes.

⁴ Les trois *Homélies sur les Maccabées* sont précédées d'une homélie inédite sur le prophète *Elie* (ff. 345–358 BHG 577f), et suivies de l'homélie sur saint *Etienne* (ff. 357–358v, BHG1659). M. Aubineau a souligné la parenté particulière du manuscrit avec *Parisinus* 759, les deux manuscrits possédant trente pièces communes. La présence, parmi elles, de l'*Homélie* 3, connue à ce jour par ces deux seuls témoins, outre le

les trois homélies sont présentes dans le *Parisinus* 759. C'est le contenu même de ce morceau qui éveille à la première lecture le soupçon. L'*Homélie* 3 surprend dès le premier abord par son style ramassé et les échos qu'elle éveille des homélies 1 et 2 de Chrysostome sur les Maccabées, mais plus abondamment encore du *Discours* 15 de Grégoire de Nazianze.

2. CRITÈRES INTERNES

Assez courte aux regards des deux autres homélies chrysostomienennes (à peine l'équivalent d'une colonne de la *Patrologie*), l'homélie s'ouvre sur un exorde des plus sommaires : l'auteur fait le bref constat de la réticence de certains à rendre un culte aux martyrs à la hauteur de leur mérite, question qui sera résolue non par la doctrine ($\eta \delta i \delta a \sigma k a \lambda i \alpha$), mais par l'exposition de leur fermeté ($\circ t o v o \varsigma$). Après cette courte entrée en matière, il entame immédiatement la narration des faits en commençant par l'éloge d'Eléazar, suivi de celui des sept fils et de la mère. L'écho de la polémique qu'évoque l'exorde – à savoir la justification du culte rendu aux Maccabées – et la manière dont l'auteur entend la régler, rappelle le *Discours* 15, qui s'ouvre sur la dénonciation de la désaffection générale du culte des Maccabées que Grégoire de Nazianze s'attache à contrer d'abord par des considérations logiques, puis par les actes eux-mêmes, prenant tour à tour le cas d'Eléazar, des sept jeunes gens, puis de la mère. La structure d'ensemble de l'homélie 3 reproduit ce schéma. L'exorde est consacré au problème de l'illégitimité du culte. Le choix d'une réfutation basée sur des arguments logiques désignés par le nom de « doctrine » est mis à l'écart au profit d'une démonstration par les faits des martyrs, présentés dans le même ordre que Grégoire.

Comme dans le *Discours* 15, l'éloge du vieillard s'ouvre sur une phrase nominale, où le complément de lieu $\varepsilon i \varsigma \mu e \sigma o v^5$ fait écho à l'adverbe $\dot{\epsilon} v t o \ddot{\nu} \theta \alpha^6$. La description du personnage d'Eléazar se fait alors selon le procédé très caractéristique et systématique qu'emploie successivement Grégoire de Nazianze pour la présentation d'Eléazar, des fils et de la mère, à savoir une accumulation de titres et de qua-

Vind. hist. gr 45, confirme très fortement l'évidente parenté qui existe entre les deux manuscrits.

⁵ 627, 2.

⁶ 913, 24.

lités juxtaposées à la manière d'un blason détaillant les différentes facettes de la sainteté de chaque martyr. On retrouve dans les deux textes la même tendance à la métaphore abstraite. Le thème de l'antériorité du martyre d'Eléazar est traité dans les deux homélies à l'aide de deux images communes. Ainsi, le titre que donne Grégoire à Eléazar de « prémices de ceux qui ont souffert avant le Christ » ($\tauῶν πρὸ Χριστοῦ παθόντων ἡ ἀπαρχή$) est repris presque à l'identique dans l'*Homélie 3* qui désigne le vieillard comme « le début des combats » ($ἡ τῶν ἀγώνων ἀρχή$). L'*Homélie 3* confère également à Eléazar le titre de protomartyr de l'Ancien Testament ($ὁ τῆς Παλαιᾶς πρωτόμαρτυς$)⁷, de même que Grégoire compare Eléazar à Étienne ($ὑσπερ τῶν μετὰ Χριστὸν Στέφανος$) (913 23–25), protomartyr du Nouveau Testament. Un bref résumé du déroulement de son martyre suit cet éloge. L'auteur de l'*Homélie 3* ('Εκαμε κολακεύων καὶ μαστιγῶν ὁ πολέμιος) imagine comme Grégoire les séductions du tyran,⁸ faites de caresses et de menaces, là où Chrysostome n'avait pas retenu ce détail contenu dans 2 M et 4 M. Le martyre d'Eléazar est présenté sous l'angle de la victoire de la faiblesse sur la force qui est une idée proprement chrysostomienne, amplement développée au cours de l'*Homélie 1*.⁹ L'auteur joue sur le paradoxe formé par la faible constitution physique du martyr et la fermeté qu'il déploie dans le combat, comme l'*Homélie 1* célèbre la faiblesse victorieuse de la mère¹⁰. L'*Homélie 3* conclut l'éloge du vieillard en louant « ce nouveau genre de combat ». Cette remarque est isolée et n'est rattachée à aucun point du discours. Elle serait assez obscure si elle n'était présente et développée dans l'*Homélie 1*, dont l'une des idées majeures tient dans la distinction entre combats profanes et combats chrétiens, les martyrs ayant inauguré des combats où les faibles tiennent lieu d'athlètes à la différence des combats profanes où la vigueur physique tient lieu de critère pour combattre.¹¹

Une comparaison entre les mérites du maître Eléazar et ceux des jeunes gens opère une transition entre leurs deux éloges,¹² de même que chez Grégoire¹³. L'éloge des sept fils est collectif et bâti sur le

⁷ M. Simon 1954, p. 101 et n. 12 cite ce passage de l'*Homélie 3* comme étant de Grégoire de Nazianze.

⁸ A propos du supplice des frères (917, 20).

⁹ 627, 9–12.

¹⁰ 619, 15 *sq.*

¹¹ 618, 20 *sq.*

¹² 627, 16–20.

¹³ 913, 35.

thème de leur parfaite union physique mais aussi spirituelle, thème amplement développé dans le *Discours* 1¹⁴.

L'éloge de la mère s'ouvre sur l'éloge de sa fermeté qui lui a permis de subir plusieurs martyrs en un seul corps,¹⁵ idée argumentée par Chrysostome dans l'*Homélie* 1¹⁶. Le spectre de l'apostasie la hante à chacun des martyrs de ses sept enfants, thème qui trouve son équivalent chez Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. L'auteur lui prête ensuite une éthopée formée de paroles d'exhortations adressées au septième fils, dans la lignée des éthopées nazianzènes. L'éloge de la mère s'achève sur l'image chrysostomienne¹⁷ de la mère précipitant son enfant dans le supplice par ses conseils comme par ses mains.¹⁸ Son impassibilité devant le martyre de ses enfants¹⁹ rappelle la description de sa patience dans l'*Homélie* 1²⁰. En guise de péroration, l'auteur invite les fidèles à se montrer généreux par leur offrande pécuniaire avant de les inviter à l'offrande plus large de leur personne et de leurs biens.

3. UN RÉSUMÉ TARDIF ?

Face à l'*Homélie* 3, nous sommes donc en présence d'informations qui se retrouvent non seulement chez Chrysostome, mais aussi chez Grégoire de Nazianze. Mise à part une comparaison d'Eléazar avec l'apôtre Pierre, et la péroration, l'homélie ne possède aucun trait propre. Elle a toutes les allures d'une mosaïque composée de divers éléments des autres homélies, les parallèles les plus solides étant la présentation d'Eléazar très proche de celle de Grégoire de Nazianze par un tour stylistique et un vocabulaire commun, et le discours de la mère au septième fils directement inspiré de celui de Jean Chrysostome. Le ton, hâtif, les idées, à peine esquissées et qui seraient parfois obscures sans l'éclairage des autres homélies, enfin la taille du texte, extrêmement court en comparaison des panégyriques habituels, donnent l'impression que l'*Homélie* 3 est un résumé des

¹⁴ Cf. *supra*, sur l'amour fraternel des sept frères, p. 214 *sq.*

¹⁵ 627, 34.

¹⁶ 622, 5–9.

¹⁷ 628, 13–15.

¹⁸ 621, 46.

¹⁹ 628, 1.

²⁰ 621, 35–40.

autres. Ce cas peut être rapproché de celui des synaxaires qui présentent des notices abrégées issues d'homélies, comme l'a démontré H. Delehaye dans son introduction à l'édition critique du synaxaire de Constantinople, *elegia paene universa quibus synaxaria quaevis praecipue constant e documentis prolixioribus contracta esse nemini dubium videtur*.²¹ W. Vander Meiren a également montré que les notices du synaxaire de Constantinople sur Bernice, Prosdoce et Domnine étaient des abrégés de l'homélie sur les mêmes saintes de Jean Chrysostome (BHG 274). « Quand on confronte l'homélie BHG 274 au texte de ces deux notices, il est clair que le rédacteur byzantin n'a fait que résumer le panégyrique de Chrysostome », écrit-il²². Plusieurs panégyriques de Jean Chrysostome ont servi de base aux notices du Synaxaire, comme celles sur Juventin et Maximin, Ignace, Philogone.²³ Un phénomène identique a pu se produire dans le cadre des ménologes. L'*Homélie 3*, rappelons-le, a été exclusivement transmise par le biais des manuscrits hagiographiques. Nous serions alors en face du cas où plusieurs homélies seraient résumées en un seul texte. Le rédacteur pouvait avoir sous les yeux les homélies de Chrysostome et de Grégoire de Nazianze, souvent groupées dans les ménologes. Le cod. *Vind. hist.* 45 ne présente-t-il pas le texte de l'*Homélie 3* aux côtés des *Homélies* 1 et 2 de Chrysostome et du *Discours* 15 de Grégoire de Nazianze ? L'*Homélie 3* ne fait d'ailleurs aucun emprunt à l'*Homélie sur Éléazar et les sept enfants*, qui a une tradition manuscrite complètement séparée. Le fait que l'homélie soit explicitement attribuée à Chrysostome, à la différence des notices des synaxaires, citées plus haut, qui sont anonymes, n'est pas un obstacle à cette hypothèse. S. J. Voicu, dans son étude sur les œuvres pseudo-chrysostomienues,²⁴ a montré que les pièces *In illud : Collegerunt Iudei* (PG 59, 525–528, CPG 4579), *In illud : Pater, si possibile est* (PG 61, 751–756, CPG 4654) et *In illud Hominis cuiusdam divitis* (inédite, CPG 4969) étaient des plagiats aux sources hétérogènes issus de l'œuvre de Basile de Césarée, Amphiloque et Pseudo-Chrysostome.²⁵ Avec les trois

²¹ PG 35, 59.

²² W. Vander Meiren, « Précisions nouvelles sur la généalogie des synaxaires byzantins », *Analecta Bollandiana* 102, Bruxelles, 1984, p. 297.

²³ W. Vander Meiren, « Précisions nouvelles », p. 301, n. 6.

²⁴ S. J. Voicu, « Le corpus pseudo-chrysostomien. Questions préliminaires et état des recherches », *Studia Patristica* 17, Oxford, 1982, pp. 1198–1205.

²⁵ S. J. Voicu, « Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien », *Byzantion* 51, 1981, pp. 297–305 et 301–302.

homélies sur les Maccabées attribuées à Jean dans les ménologes, nous serions donc en partie face à une fausse série, comme pour les séries *De Penitentia*²⁶ et *De fato et providentia*²⁷, elles-mêmes le fruit de compositions homilétiques tardives (VIII^è–IX^è siècle).²⁸

Nous baignons donc ici dans un phénomène propre à la tradition manuscrite hagiographique. Nous serions avec l'homélie en face d'un résumé établi à partir d'éléments divers de l'ensemble du corpus des panégyriques rassemblés dans les ménologes pour la fête des Maccabées, et qui pourrait être une lecture courte proposée en remplacement des autres homélies, plus longues. Cette hypothèse n'exclut pas que ce résumé ait été fait dans un contexte de prédication réelle, comme le suggère l'invitation faite aux auditeurs de se montrer généreux dans leur offrande.

²⁶ La septième homélie de cette série a été attribuée à Sévérien de Gabala, cf. C. Martin, « Une homélie *De Poenitentia* de Sévérien de Gabala », *RHE* 26, 1930, pp. 331–343.

²⁷ J. A. de Aldama nn. 268, 310, 357, 428, 473, 523.

²⁸ Sur ces fausses séries, voir P. Allen et W. Mayer, “Traditions of Constantinopolitan Preaching: Towards a New Assessment of Where Chrysostom Preached What”, *Byzantinische Forschungen* 24, 1997, pp. 95–97.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- Biblia Patristica : index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris, CNRS, 1975–1999.
- Bibliotheca hagiographica graeca*, 3^e édition par Fr. Halkin, 3 vol. (*subsidia hagiographica* 8a), Bruxelles, 1957.
- Clavis patrum graecorum*, vol. 2, éd. M. Geerard, Turnhout, 1974.
- Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, éd. H. Leclercq, Paris, 1907–1953.
- Dictionnaire de la Bible, supplément*, éd. L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles et A. Feuillet, Paris, 1928 s.
- Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, éd. A. Di Berardino, adaptation française de Fr. Vial, 2 vol., Paris, 1990.
- Encyclopedia Biblica : a Critical Dictionary of the Literary, Political and Religious History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible*, éd. T. K. Cheyne et J. Sutherland Black, Londres, 1899–1907.
- Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971.
- The Jewish Encyclopedia*, New York-Londres, 1904.
- Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, J. C. T. Ernesti, Leipzig, 1795 (2^e éd. Hildesheim, 1983).
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. P. Kazhdan, Oxford, 1991.
- Patrologiae cursus completus, series graeca*, J.-P. Migne, Paris, 1857 s.
- Patrologiae cursus completus, series latina*, J.-P. Migne, Paris, 1844 s.
- Patrologia orientalis*, R. Graffin, Fr. Nau (et F. Graffin), Paris, 1903 s.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, éd. G. Kittel, Stuttgart, 1949.

PRINCIPALES ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Sources anciennes juives

L'Assomption de Moïse

- R. H. Charles, *The Assumption of Moses*, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 2, éd. R. H. Charles, Oxford, 1913, 407–424.
- E. M. Laperrousaz, «Le Testament de Moïse (généralement appelé Assomption de Moïse)», *Semitica* 19, Paris, 1970, 29–40, réédité dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, coll. La Pléiade, Paris, 1987, 999–1016.
- J. Tromp, *The Assumption of Moses, a Critical Edition with Commentary*, (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 10), Leyde, 1993.

Le Deuxième Livre des Maccabées

- F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, Paris, 1949.
- S. Zeitlin – S. Tedesche, *The Second Book of Maccabees, An English Translation*, New York, 1954.
- F.-M. Abel et J. Starcky, *Les Livres des Maccabées*, Paris, 1961.
- J. Moffatt, *The Second Book of Maccabees*, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, éd. R. H. Charles, vol. 1, Oxford, 1913, 125–154.

- W. Kappler et R. Hanhart, *Maccabaeorum liber II*, Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum, IX, *Maccabaeorum libri I-IV*. Fasc. 2, Göttingen, 1959.
- C. Habicht, « 2. Makkabäerbuch », *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* I, 3, Gütersloh, 1976, 167–285.
- J. A. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 1984.

Le Quatrième Livre des Maccabées

- R. L. Bensly, *The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac, First Edited on Manuscript Authority*, Cambridge, 1895.
- R. B. Townshend, “The Fourth Book of Maccabees”, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, éd. R. H. Charles, vol. 2, Oxford, 1913, 653–685.
- A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Machabées*, introduction, traduction et notes, Paris, 1939.
- M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees. Edited and translated*, New York, 1953.
- H.-J. Klauck, « 4. Makkabäerbuch », *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* III, 6, Gütersloh, 1976, 645–763.
- J. H. Anderson, “4 Maccabees (First Century A.D.): a New Translation and Introduction”, in J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* II, Londres, 1985, 531–564.

Flavius Josèphe

- Les Antiquités juives*, livres I à III, éd. et trad. E. Nodet, Paris, 2003 ; livres XI–XV, éd. et trad. J. Chamonard, (*Les œuvres complètes de Flavius Josèphe* 3, sous la dir. de Th. Reinach), Paris, 1904.
- Autobiographie*, éd. et trad. A. Pelletier, Paris, CUF, 1993.
- La Guerre des Juifs*, éd. et trad. R. Harmand, (*Les œuvres complètes de Flavius Josèphe* 6, sous la dir. de Th. Reinach), Paris, 1932.

Philon d’Alexandrie

- De Abrahamo*, éd. et trad. J. Gorez, (*Les œuvres de Philon d’Alexandrie* 20), Paris, Le Cerf, 1966.
- De cherubim*, éd. et trad. J. Gorez, (*Les œuvres de Philon d’Alexandrie* 3), Paris, 1963.
- De opificio mundi*, éd. et trad. R. Arnaldez, (*Les œuvres de Philon d’Alexandrie* 1), Paris, 1961.
- De virtutibus*, éd. et trad. R. Arnaldez, (*Les œuvres de Philon d’Alexandrie* 26), Paris, 1962.
- Legatio ad Caïum*, éd. et trad. A. Pelletier, (*Les œuvres de Philon d’Alexandrie* 32), Paris, 1972.

Pseudo-Philon

- Les Antiquités bibliques*, éd. D. J. Harrington, trad. J. Cazeaux, SC 229, Paris, 1976.

Sources anciennes chrétiennes

Ambroise de Milan

- Lettres*, éd. M. Zelzer, *Sancti Ambrosi Opera. Pars X. Epistulae et acta, t. III*, (CSEL 82–83), Vienne, 1982.

Astérius d’Amasée

- Homélie sur Euphémie*, éd. C. Datema, *Homilies I–XIV*, Leyde, 1970, 154–155 ; trad. angl. de B. Dehandschutter, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on*

Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450, Londres-New York, 2003, 174–176.

Augustin

- Sermones Denis* 17, in *Miscellanea Agostiniana. S. Augustini sermones post Maurinos reperti*, vol. I, éd. G. Morin, Rome, 1931, 81–89.
Sermon 219 *In vigiliis Paschae*, PL 38, 1087–1088.
Sermon 280 *In natali martyrum Perpetuae et Felicitas* I, PL 38, 1280–1284.
Sermon 282 *In natali martyrum Perpetuae et Felicitas* III, PL 38, 1285–1286.
Sermon De natali sancti Quadrati martyris, éd. Fr. Dolbeau, in *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique retrouvés à Mayence*, Paris, 1996, 296–304.
Sermon 284 *In natali martyrum Mariani et Jacobi*, PL 38, 1289–1293.
Sermons 300 et 301 *In solemnitate martyrum Maccabeorum*, PL 38, 1376–1385.
Sermon 302 *In solemnitate martyris Laurentii* I, PL 38, 1385–1393.
Sermon 304 *In solemnitate martyris Laurentii* III, PL 38, 1395–1397.

Basile de Césarée

- Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, éd. et trad. F. Boulenger, Paris, CUF, 1935.
Homélie sur Barlaam, PG 31, 483–490.
Homélie sur Gordius, PG 31, 489–508 ; trad. angl. de J. Leemans, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 56–67.
Homélie sur Juliette, PG 31, 237–262.
Homélie sur les Quarante martyrs, PG 31, 508–526 ; trad. angl. de P. Allen, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 68–76.

Clément d'Alexandrie

- Stromates* I, introd. Cl. Mondésert, trad. M. Caster, SC 30, Paris, 1951.
Stromates IV, éd. A. Van den Hoek, trad. Cl. Mondésert, SC 463, Paris, 2001.
Stromates V, éd. et trad. A. Le Boulluec, SC 278, Paris, 1981.
Stromates VI, éd. et trad. P. Descourtieux, SC 446, Paris, 1999.

Clément de Rome

- Epître aux Corinthiens*, éd. et trad. A. Jaubert, SC 167, 2000.

Cyprien de Carthage

- Lettres*, éd. G. F. Diercks, *Sancti Cypriani episcopi epistularium*, [Corpus Christianorum Series Latina III C], Turnholt, 1996 ; éd. et trad. L. Bayard, *Correspondance*, 2 vol., Paris, 1925 ; trad. des *Lettres* 6, 10 et 76, in A.-G. Hamman, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne*, coll. Les Pères dans la foi, Paris, 1990, 87–103.
Ad Quirinum, Ad Fortunatum, éd. R. Weber, CCL III, 1972 ; trad. de B. Landry in A.-G. Hamman, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne*, 103–129.

- Cyrille d'Alexandrie, *Lettre 41 Ad Acacium*, PG 77, 201–221.

- Epître de Barnabé*, éd. R. Kraft, trad. P. Prigent, SC 172, Paris, 1971.

- Epître à Diognète*, éd. et trad. H.-I. Marrou, SC 33 bis, Paris, 1997.

Eusèbe de Césarée

- Oeuvres complètes, Eusebius Werke*, éd. E. Schwartz, 3 vol., Leipzig, 1903–1909.
Histoire ecclésiastique, livres I à IV, éd. E. Schwartz, trad. G. Bardy, SC 31, Paris, 2001 ; livres V à VII, éd. et trad. G. Bardy, Paris, SC 41, 1994.

- Les martyrs de Palestine*, éd. et trad. G. Bardy, SC 55, Paris, 1993, 121–174.
Commentaires sur les Psaumes, PG 23, 11–1396.
- Triakontaéterikos*, in *Eusèbe de Césarée, La théologie de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin*, éd. P. Maraval, Paris, 2001.
- Evagre le Scholastique
Histoire ecclésiastique, éd. et trad. A.-J. Festugière, « Evagre, Histoire ecclésiastique », *Byzantion* 45, 1975, 187–488.
- Grégoire de Nazianze
Discours 1–3, éd. et trad. J. Bernardi, SC 247, Paris, 1978.
Discours 4–5 *Contre Julien*, éd. et trad. J. Bernardi, SC 309, Paris, 1983.
Discours 6–12, éd. et trad. M.-A. Calvet-Sebasti, SC 405, Paris, 1995.
Discours 20–23, éd. et trad. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980.
Discours 24–26, éd. et trad. J. Mossay, SC 284, Paris, 1981.
Discours 42–43, éd. et trad. J. Bernardi, SC 384, Paris, 1992.
Epigrammes in Anthologie palatine, Livre VIII, éd. et trad. P. Waltz, Paris, CUF, 1944.
Lettres, éd. et trad. P. Gallay, t. I, 1964, t. II, 1967, Paris, CUF.
La Passion du Christ, éd. et trad. A. Tuillier, SC 149, Paris, 1969.
Poèmes, PG 37, col. 397–1600 ; *Oeuvres poétiques, tome I, première partie. Poèmes personnels (II,1,I–II)*. Texte critique établi par A. Tuillier et G. Bady, trad. et comm. de J. Bernardi, CUF, Les Belles Lettres, Paris, 2004.
- Grégoire de Nysse
Gregorii Nysseni Sermones, Pars I, (GNO IX), éd. G. Heil, A. Van Heck, E. Gebhardt, A. Spira, Leyde, 1967.
Homélies sur les Quarante martyrs de Sébastée, éd. O. Lendle, Ia, Ib, II, *Gregorii Nysseni Sermones*, Pars II, (GNO, X, I), Leyde, 1990, 137–169; trad. angl. de l'homélie I a et b, J. Leemans, « *Let Us Die That We May Live* », *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 93–107.
Homélie sur saint Théodore, éd. J. P. Cavarnos, *Gregorii Nysseni Sermones*, Pars II, (GNO, X, I), Leyde, 1990, 61–71; trad. angl. de J. Leemans, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 83–91.
De deitate filii et spiritus sancti et de Abrahamo, PG 46, 568–572.
In diem natalem Christi, PG 46, 1128–1150.
Vie de sainte Macrine, éd. et trad. P. Maraval, SC 178, Paris 1971.
- Grégoire le Thaumaturge
Remerciement à Origène, éd. et trad. H. Crouzel, SC 148, Paris, 1969.
- Hermas
Le Pasteur, éd. et trad. Robert Joly, SC 53, Paris, 1997.
- Hésychius de Jérusalem
Homélies festales, éd. M. Aubineau, vol. I, (Subsidia hagiographica 59), Bruxelles, 1978.
- Hippolyte de Rome
Commentaire sur Daniel, introducton de G. Bardy, éd. et trad. de M. Lefèvre, SC 14, Paris, 1947.
- Ignace d'Antioche
Lettres, éd. et trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, Paris, 1951.

Itinéraire d'Antonin de Plaisance

Ed. C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra santa del 560–570*, Milan, 1977.

Jean Chrysostome

Oeuvres complètes, trad. fr. de J. Bareille, Paris, 1868 s.

Panégyriques

Sur Babylas, éd. et trad. A. Schatkin, C. Blanc, B. Grillet et J.-N. Guinot, SC 362, Paris, 1990 ; trad. angl. de W. Mayer, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 142–148.

Homélie sur Barlaam, PG 50, 675–682.

Homélie sur Bernice, Prosope et Domnina, PG 50, 629–640.

Homélie sur Drosis, PG 50, 684–694.

Homélie sur Eustathe, PG 50, 597–603.

Homélie sur Ignace, PG 50, 587–596.

Homélie sur Julien, PG 50, 665–676 ; trad. angl. de W. Mayer, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 129–140.

Homélie sur Juventin et Maximin, PG 50, 572–578.

Homélie sur Lucien, PG 50, 519–526.

Homélie sur les martyrs, PG 50, 661–666.

Homélie sur les martyrs égyptiens, PG 50, 693–698.

Homélies sur Pélégie 1 et 2, PG 50, 579–586 ; trad. angl. de W. Mayer, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 149–157.

Homélie sur Phocas, PG 50, 699–706.

Homélie sur Romain, PG 50, 605–618.

Homélies sur les saints martyrs, PG 50, 645–654 ; trad. angl. de W. Mayer, “*Let Us Die That We May Live*”, *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003, 117–125.

Homélies sur les saints martyrs, PG 50, 705–710.

Panégyriques de saint Paul, éd. et trad. A. Piédagnel, SC 300, Paris, 1982.

Oeuvres diverses

A une jeune veuve, éd. G. H. Ettlinger, trad. B. Grillet, SC 138, Paris, 1968.

Consolation à Stagire 1 et 2, PG 47, 423–494.

De coemeterio et de Cruce PG 49, 593–598

De studio praesentium 5, PG 63, 485–492.

Discours sur le bienheureux Abraham, PG 50, 737–746.

Homélies sur Anne, PG 54, 631–675.

Homélie sur l'Epître aux Colossiens 7, PG 62, 343–352.

Homélie sur la 1^{re} Epître aux Corinthiens 4, PG 61, 29–40

Homélie sur l'Epître aux Hébreux 4, PG 63, 37–46

Homélie sur l'Epître aux Hébreux 11, PG 63, 89–96

Homélie sur l'Epître aux Hébreux 32, PG 63, 219–224

Homélie sur la 1^{re} Epître à Timothée 14, PG 62, 571–580

Homélie sur la fête de la Nativité, PG 49, 351–362.

Homélie sur la Genèse 12, PG 54, 385–395

Homélie sur la Genèse 47, PG 54, 428–434.

Homélie sur Jean 2, PG 59, 29–38

Homélies contre les Juifs, PG 48, 843–942 ; trad. all. de R. Brändle, *Acht Reden gegen Juden*, Stuttgart, 1995.

- Homélie sur l'obscurité des prophéties* PG 56, 163–192
- Homélies sur Ozias*, éd. et trad. J. Dumortier, SC 277, Paris, 1981.
- Homélie sur la résurrection de Lazare*, PG 50, 641–644.
- Homélie sur Tite 3*, PG 62, 675–682
- Huit catéchèses baptismales inédites*, éd. A. Wenger, SC 50 bis, Paris, 2005.
- In Ps. CXXIV* PG 55, PG 55, 356–360
- Lettre d'exil à Olympias sur la question « Que personne ne peut souffrir de tort que de son propre fait »*, éd. et trad. A.-M. Malingrey, SC 103, 1964.
- Parce que nous avons un même esprit de foi* 2 PG 51, 283
- Peccata fratrum non evulganda* PG 51, 353–362
- Sur le Sacerdoce*, éd. et trad. A.-M. Malingrey, SC 272, Paris, 1980.
- Sermon sur la consolation de la mort* 2 PG 56, 299–306
- Sermons sur la Genèse*, éd. et trad. L. Brottier, SC 433, Paris, 1998.
- Jean Malalas
- Chronographia*, éd. L. Dindorf, Bonn, 1831 ; éd. H. Thurn, Berlin-New York, 2000 ; trad. angl. de E. Jeffreys, M. Jeffreys et R. Scott, (*Byzantina Australiensia 4*), Melbourne, 1986.
- Léon le Grand
- Sur les frères Maccabées*, éd-trad. R. Dolle, SC 200, Paris, 1973, (sermon 97), 286–293 ; éd. A. Chavasse, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Tractatus Septem et Nonaginta*, Turnholt, 1973, CCL 138 A, (sermon 84 bis), 529–532.
- La Lettre sur les Martyrs de Lyon (des Eglises de Lyon et Vienne aux Eglises d'Asie et de Phrygie) in Eusèbe de Césarée, H. E., V, 1–4*, éd-trad. G. Bardy, SC 41, Paris, 1955, 6–28. Trad. de A. G. Hamman, *Les premiers martyrs de l'Eglise*, Paris, 1979, 46–59.
- Liber Pontificalis*
- Ed. L. Duchesne, Paris, 1955–1957.
- Le Martyre de Polycarpe*
- Ed.-trad. P.-Th. Camelot, SC 10 bis, Paris, 1951, 225–275.
- Méilton de Sardes
- Sur la Pâque*, éd. et trad. O. Perler, SC 123, Paris, 1966.
- Minucius Felix
- Octavius*, éd. et trad. J. Beaujeu, Paris, CUF, 1974.
- Origène
- Commentaire sur saint Jean*, livres I–IV, éd. et trad. C. Blanc, SC 120, 1996 ; livres VI et X, id., SC 157, Paris, 1970, livres XXVIII et XXXII, id., SC 385, Paris, 1992.
- Contre Celse*, livres VII et VIII, éd. et trad. M. Borret, SC 150, 1969.
- Exhortation au martyre*, éd. P. Koetschau in *Origenes Werke*, vol. 1, Leipzig, 1899, 3–47 ; trad. G. Bardy in *De la prière. Exhortation au martyre*, Paris, 1932.
- Homélies sur la Genèse*, introd. H. de Lubac et L. Doutreleau, éd. W. A. Baehrens, trad. L. Doutreleau, SC 7 bis, Paris, 2003.
- Homélies sur les Juges*, éd. et trad. P. Messié, L. Neyrand, M. Borret, SC 389, Paris, 1993.
- Homélies sur le Lévitique*, livres I–VII, éd. et trad. M. Borret, SC 286, Paris, 1981.
- Homélies sur les Nombres I*, nouvelle édition de L. Doutreleau d'après l'éd. d' A. Méhat, SC 415, Paris, 1996 ; III, SC 461, Paris, 2001.
- Traité des principes*, éd. et trad. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, 1976.

Passion de Marianus et Jacob

- Ed. et trad. (it.) G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turin, 1956, 278 *sq.*
 Ed. et trad. (angl.) H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1979, 195–212.
 Trad. (fr.) V. Saxer, *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Le Vatican, 1979, 91–103.

Passion de Montanus et Lucius

- Ed. et trad. (it.) G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turin, 1956, 202–213.
 Ed. et trad. (angl.) H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1979, 214–238.
 Ed. (fr.) Fr. Dolbeau, « La Passion des saints Lucius et Montanus. Histoire et édition du texte », *Revue des Etudes augustiniennes* 29, 1–2, 1983, 39–82.

Passion de Perpétue et Félicité

- Ed. et trad. (fr.) J. Amat (*suivie des Actes*), SC 417, Paris, 1996.
 Ed. et trad. (angl.) H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1979, 106–131.

Procopé de Césarée

- Histoire des Guerres. I. la Guerre des Perses*, éd. et trad. (angl.) H. B. Dewing, Londres, 1914.

Romanos le Mélode

- Hymnes*, éd. et trad. J. Grosdidier de Matons, vol. I, SC 99, Paris, 1964.

Sévère d'Antioche

- Homélie cathédrale* 52, éd. R. Duval, PO 4, Paris, 1908, 7–23.

Socrate le Scholastique

- Histoire ecclésiastique*, éd. C. Hansen (GCS), 1995; trad. (angl.) A. C. Zenos, *The Writings of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 2, Grand Rapids, Michigan, 1957.

Sozomène

- Histoire ecclésiastique V–VI*, éd. J. Bidez, A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah, SC 495, Paris, 2005.

Tertullien

- Aux martyrs*, trad. dans A.-G. Hamman, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne*, Paris, 1990.
Contre Marcion III, éd. et trad. R. Braun, SC 399, Paris, 1994.

Théodore de Cyr

- Histoire ecclésiastique*, éd. L. Parmentier, *Die Griechischen christlichen schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Akademie-Verlag, Berlin, 1998².

- Thérapeuthique des maladies helléniques*, éd. et trad. P. Canivet, SC 57, Paris, 2001.

Théophile d'Antioche

- Trois livres à Autolycus*, éd. G. Bardy, trad. J. Sender, SC 20, Paris, 1948.

- Vie de Sainte Mélanie*, éd. et trad. D. Gorce, SC 90, Paris, 1962.

- La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, éd. Paul Van den Ven, (Subsidia hagiographica 32), Bruxelles, 1962.

Auteurs anciens païens

Aristote

Fragments sur la noblesse, dans *De la Richesse, de la Prière, de la Noblesse, Du plaisir de l'éducation. Fragments et témoignages*, éd. P.-M. Schuhl, Paris, 1968, 81–98.

Histoire des animaux, éd. et trad. P. Louis, Paris, CUF, 2002.

Rhétorique, éd. et trad. M. Dufour et A. Wartelle, 3 vol. Paris, CUF, 1931–1973.

Démosthène

Discours d'apparat (Epitaphios, Eroticos), éd. et trad. R. Clavaud, Paris, CUF, 2002.

Epictète

Entretiens, éd. et trad. J. Souilhé, Paris, CUF, 1943–1963.

Eschyle

Agamemnon, éd. et trad. P. Mazon, Paris, CUF, 2002.

Euripide

Oreste, éd. F. Chapouthier, trad. L. Méradier, Paris, CUF, 2002.

Hermogène

Progymnasmata, trad. in *Hermogène, L'Art rhétorique*, éd. M. Patillon, Paris, 1997.

Homère

Iliade, éd. et trad. P. Mazon, Paris, CUF, 2002.

Julien, dit l'Apostat

Eloge d'Eusébie, éd. J. Bidez, *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, t. I, 1, Paris, CUF, 1932, 73–105.

Lettre à Saloustios, éd. J. Bidez, *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, t. I, 1, Paris, CUF, 1932, 189–206.

Misopogon, éd. Ch. Lacombrade, *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, t. II, 2, Paris, CUF, 2003.

Libanios

Discours, éd. R. Foerster, *Libanii opera*, 12 vol., Leipzig, 1903–1927 (vol. IX et XII par E. Richtsteig); éd. et trad. J. Martin – P. Petit, Paris, CUF, 1979 et 1988.

Lycorgue

Contre Léocrate, éd. et trad. F. Durrbach, Paris, 2003.

Ménandre

Art rhétorique, éd. L. Spengel, *Rhetores graeci*, t. III, Leipzig, 1856 ; éd. et trad. (angl.) D. A. Russell et N. G. Wilson, *Menander Rhetor*, Oxford, 1981.

Ovide

Les Métamorphoses, éd. et trad. G. Lafaye, revues par J. Fabre, Paris, CUF, 2002.

Platon

Hippias mineur, éd. et trad. M. Croiset, Paris, CUF, 2002.

Théon

Progymnasmata, éd. et trad. M. Patillon, Paris, 1997.

ARTICLES ET OUVRAGES

- J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'Histoire des Textes X), Paris, 1965.
- J. A. de Aldama, « La tragedia Christus patiens y la doctrina mariana en la Capadocia del Siglo IV », 1972, 417–423.
- M. Alexandre, « Le statut des questions concernant la matière dans le *Peri Archon* », *Origeniana, premier colloque international des études origénienes*, éd. H. Crouzel, G. Lomiento, J. Ruis-Camps, (Quaderni di « vetera christianorum » 12), 1975, 63–81.
- M. Alexandre, « Les nouveaux martyrs. Motifs martyrologiques dans la vie des saints et thèmes hagiographiques dans l'éloge des martyrs chez Grégoire de Nysse », *The Biographical Works of Gregory of Nyssa, Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Mainz, 6–10 September 1982), éd. A. Spira, Philadelphie, 1984, 33–70.
- M. Alexandre, « De l'Annonce du Royaume à l'Eglise. Rôles, ministères, pouvoirs de femmes », *Histoire des femmes en Occident*, dir. G. Duby et M. Perrot, Paris, 1991, 439–471.
- M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, 1974.
- P. Allen, « Homilies as a Source for Social History », *Studia Patristica* 24, Louvain, 1993, 1–5.
- P. Allen, « John Chrysostom's Homilies on I and II Thessalonians: The Preacher and his Audience », *Studia Patristica* 31, Louvain, 1997, 3–21.
- P. Allen et W. Mayer, « Computer and Homilies. Accessing the Everyday Life of Early Christians », *Vigiliae Christianae* 47, 1993, 260–280.
- P. Allen et W. Mayer, « The Thirty-four Homilies on Hebrews, the Last Series Delivered by John Chrysostom in Constantinople? », *Byzantion* 65, 1995, 309–348.
- P. Allen et W. Mayer, « Traditions of Constantinopolitan Preaching: Towards a New Assessment of Where Chrysostom Preached What », *Byzantinische Forschungen* 24, 1997, 93–114.
- Th. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of John Chrysostom. A Study in Greek Rhetoric*, Washington, 1921.
- J. Anson, « The Female Transvestite in Early Monasticism: the Origin and Development of a Motif », *Viator* 5, 1974, 1–32.
- R. Arnou, « Le platonisme des Pères », *Dictionnaire de Théologie catholique*, éd. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amman, XII, Paris, 1935, col. 2258–2392.
- K. Aspegren, *The Male Woman: a Feminine Ideal in the Early Church*, éd. R. Kieffer, Uppsala, 1990.
- Ch. Astruc et M.-A. Concasty, *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits. Troisième partie. Le supplément grec III, n° 901–1371*, Paris, 1960.
- M. Aubineau, *Codices Chrysostomici Graeci I: Codices Britanniae et Hiberniae*, Paris, 1968.
- M. Aubineau, « Un nouveau "panegyricon chrysostomien" pour les fêtes fixes de l'année liturgique : Athos Pantaleimon 58 », *Analecta Bollandiana* 92, Bruxelles, 1974, 79–96.
- M. Aubineau, « Textes hagiographiques et chrysostomiens dans le codex Athos Kouloumous 109 », *Byzantinische Zeitschrift* 68, 1975, 351–359.
- M. Aubineau, « Textes chrysostomiens récupérés dans le codex athonite, *Pantocrator* 22 », *Vetera Christianorum* 12, 1975, 315–323.
- M. Aubineau, « Neuf manuscrits chrysostomiens : Athos, Stavronikita 4, 7, 10, 12, 13, 15, 22, 31, 32 », *Orientalia christiana periodica* 42, Rome, 1976, 76–91.
- M. Aubineau, « Publications des *Undecim novae homiliae* de saint Jean Chrysostome : édition critique, comblement des lacunes, addition de deux inédits », *Studia Patristica* 22, éd. E. A. Livingstone, Louvain, 1989, 83–88.
- A. Audin, « Sur les origines de l'Eglise de Lyon », *L'Homme devant Dieu, Mélanges H. de Lubac*, Théologie 56, Paris, 1963, 223–234.

- M. Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule: A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, New York-Jerusalem, 1984.
- L. Aynard, *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Lectio divina 138, Paris, 1990.
- Cl. Aziza, «Julien et le judaïsme», *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715)*, éd. R. Braun et J. Richer, Paris, 1978, 141–158.
- W. Bacher, «Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender», *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* IV, 1901, 70–85.
- E. Bammel, «Zum jüdischen Märtyerkult», *Theologische Literaturzeitung* 78, 1953, 119–126.
- G. Bardy, «“Philosophie” et “philosophe” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles», *Mélanges M. Viller, Revue d'ascétique et de mystique* 25, 1949, 97–108.
- G. J. M. Bartelink, «“Philosophie” et “philosophe” dans quelques œuvres de Jean Chrysostome», *Revue d'ascétique et de mystique* 36, 1960, 486–492.
- G. J. M. Bartelink, «Les démons comme brigands», *Vigiliae Christianae* 21, 1967, 12–24.
- G. J. M. Bartelink, «Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque», *Siculorum gymnasium* 39, 1986, 25–40.
- D. Barthélémy, «Origène et le texte de l'Ancien Testament», *EPEKTASIS* (Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou), Paris, 1972, 247–261.
- M.-F. Baslez, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, 1998.
- P. Batiffol, «De quelques homélies de saint Jean Chrysostome et de la version gothique des Ecritures», *Revue Biblique* 8, 1899, 566–572.
- J. Bauer, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa, in ihrem Verhältniss zur antiken Rhetorik*, Marburg, 1892.
- Th. Baumeister, *Genèse et évolution de la théologie du martyre dans l'Église ancienne*, Berne, 1991.
- Dom C. Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I, Munich, 1929.
- J. Beaucamp, «Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du III^e au VI^e siècle», *Revue historique de droit français et étranger* 54, 1976, 485–508.
- J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4^e–7^e siècle). I. Le droit impérial*, Paris, 1990.
- R. L. Bensly, *The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac, First Edited on Manuscript Authority*, Cambridge, 1895.
- J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, 1968.
- J. Bernardi, «Grégoire de Nazianze critique de Julien», *Studia Patristica* 14, Berlin, 1976, 282–289.
- J. Bernardi, «Un réquisitoire : les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze», *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715)*, éd. R. Braun et J. Richer, Paris, 1978, 89–98.
- J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps (330–360)*, Paris, 1995.
- E. Bickerman(n), «Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v. Chr. (II Mac. 1:1,9)», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 32, 1933, 233–254.
- E. Bickerman(n), «Les Maccabées de Malalas», *Byzantion* 21, 1951, 63–83.
- E. Bickerman(n), «The Date of Fourth Maccabees», *Louis Grinzberg Jubilee Volume, English section*, New York, 1945, 105–112 (*Studies in Jewish and Christians History*, vol. 1, Leyde, 1976, 275–281).
- E. Bickerman(n), *The God of the Maccabees, Studies on the Meaning and Origin of the Maccabeans Revolt*, trad. Horst R. Moehring, Leyde, 1979.
- M. Black, «Judas of Galilee and Josephus's “Fourth Philosophy”», *Josephus Studien (O. Michel zum 71 Geburstag)*, éd. O. Betz, K. Haacker, M. Hengel, Göttingen, 1974, 45–54.

- P. Bobichon, « Martyre talmudique et martyre chrétien », *Kentron* 11,2–12,1, Université de Caen, Centre de recherches pour l'Antiquité classique, 1995–1996, 109–129.
- P.-M. Bogaert, « La figure d'Abraham dans les Antiquités bibliques du Pseudo-Philon », *Abraham dans la Bible et la tradition juive*, éd. P.-M. Bogaert, (Colloque de Louvain, 24 janvier 1977), Bruxelles, 1977, 40–53.
- P.-M. Bogaert, « Le calendrier du livre de Judith et la fête de Hanukka », *Revue théologique de Louvain* 15, Louvain-la-Neuve, 1984, 67–72.
- P.-M. Bogaert, « Les Livres des Maccabées et les Livres pour les fêtes », *Le Monde de la Bible* 42, 1986, 33–34.
- P.-M. Bogaert, « Loi(s) et Alliance nouvelle dans les deux formes conservées du Livre de Jérémie (Jr 31–31–37 TM; 38, 31–37 LXX) », *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, éd. C. Focant, Paris, 1997, 81–92.
- K. E. Børresen, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris, 1968.
- K. E. Børresen, "In Defense of Augustine: How Femina is Homo?", *Collectanea augustiniana, Mélanges T. J. van Bavel*, éd. B. Bruning, M. Lamberigts, J. van Houtem, Louvain, 1990, 411–428.
- B. Botte, *Les origines de Noël et de l'Epiphanie*, Louvain, 1932.
- B. Botte, « Le culte des saints de l'Ancien Testament dans l'Eglise ancienne », *Cahiers sioniens* 9, 1950, 38–47.
- J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, collection des Études augustiniennes, série antiquité 133, Paris, 1992.
- F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris, 1908.
- F. Boulenger, « L'empereur Julien et la rhétorique grecque », *Mélanges de Philologie et d'Histoire*, Mémoire de la Faculté catholique de Lille 32, 1927, 17–32.
- W. Bousset et H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21), Tübingen, 1926.
- G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Londres-Harvard, 1978.
- G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995.
- D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, California, 1999.
- D. Brakke, « Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter », *Harvard Theological Review*, 87, 1994, 395–419.
- R. Brändle, « Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/387 », *Judaica* 43, 1987, 142–160.
- R. Brändle, *Johannes Chrysostomus. Bischof-Reformer-Märtyrer*, Berlin-Cologne, 1999, (trad. fr. Ch. Chauvin avec la collaboration de R. Brändle et G. Dorival, *Jean Chrysostome (349–407) : christianisme et politique au IV^e siècle*, Paris, 2003).
- R. Braun, « Julien et le christianisme », *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331–1715)*, éd. R. Braun et J. Richer, Paris, 1978, 159–187.
- U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Bâle/Stuttgart, 1976.
- J. N. Bremmer, « The Atonement in the Interaction of Greeks, Jews, and Christians », *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism. A Symposium in Honour of A. S. van der Woude*, éd. J. N. Bremmer et F. Garcia Martinez, Kampen, 1992, 75–93.
- A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, Leyde, 1999.
- C. Broc, *Figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome. Exégèse et pastorale*. Thèse dactylographiée. Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, 1996.
- L. Brottier, « "Et la fournaise devint source". L'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan. 3) lu par Jean Chrysostome », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 71, 1991, 309–327.

- L. Brottier, « L'image d'Antioche dans les homélies Sur les Statues de Jean Chrysostome », *Revue des Etudes grecques* 106, 1993, 619–635.
- L. Brottier, « Le port, la tempête et le naufrage. Sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome », *Revue des Sciences Religieuses* 68, 1994, 145–158.
- P. Brown, “Eastern and Western Christendom in Late Antiquity : A parting of the Ways”, *The Orthodox Churches and the West, Studies in Church History* 13, éd. D. Baker, Oxford, 1976, 1–24.
- P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Trad. française d'Aline Rousselle, Paris, 1984.
- C. Brown Tkacz, « The Seven Maccabees, the three Hebrews and a Newly Discovered sermon of St. Augustine (Mayence 50) », *Revue des études augustiniennes* 41, 1995, 59–78.
- W. H. Brownlee, « From Holy War to Holy Martyrdom », *The Quest for the Kingdom of God. Studies in Honour of G. E. Mendenhall*, éd. H. B. Huffmon, C. F. A. Spina et A. R. W. Green, Winona Lake, 1983, 281–292.
- N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich, 1961.
- A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century A.D.*, Londres, 1928 (rééd. New York, 1967).
- C. Buesnaca Pérez, « La persecución del emperador Juliano a debate : los cristianos en la política del último emperador pagano (361–363) », *Cristianismo nella storia* 21, Bologne, 2000, 509–529.
- J. G. Bunge, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch: Quellenkritische, literarische, chronologische, und historische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch als Quelle syrisch-palästinensischer Geschichte im 2 Jh. v. Chr.*, Bonn, 1971.
- J.-P. Callu, « Le jardin des supplices au Bas-Empire », *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, (Collection de L'Ecole française de Rome, 79), Rome, 1984, 313–359
- A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991.
- D. A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3, 21–26*, (Journal for the Study of the New Testament, sup. 65), Sheffield, 1992.
- J. M. Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St Basile the Great*, Washington, 1922.
- H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936 (2^e éd. 1964).
- Fr. Cardman, « Acts of the Women Martyrs », *Anglican Theological Review* 70, 1988, 144–150.
- R. E. Carter, *Codices Chrysostomici Graeci, II : Codices Germaniae*, Paris, 1968.
- Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae vaticanae*, éd. Hagiographi Bollandiani et Pius Franchi de Cavalieri, (Subsidia hagiographica 7), Bruxelles, 1899.
- O. Casel, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, trad. de l'all. par J. C. Didier, (Lex orandi 37), Paris, 1963.
- R. H. Charles, *The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. I. *Apocrypha*, Oxford, 1897.
- R. H. Charles, *The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. II. *Pseudepigrapha*, Oxford, 1913.
- J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Septuagint and Cognate Studies 7), Missoula, 1976.
- Y. Chaussy, « Dom Louvard et l'édition de saint Grégoire de Nazianze », *Revue des Études Augustiniennes* 31, Paris, 1985, 71–89.
- A. Chavasse, « Le sermon prononcé par Léon le Grand pour l'anniversaire d'une dédicace », *Revue bénédictine* 91, 1981, 46–104.

- G. G. Christo, *Martyrdom According to John Chrysostom. "To Live is Christ, to Die is Gain"*, Lewiston, New York, 1997.
- P. Chuvin, *Chroniques des derniers païens : La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990.
- E. Clark, *Jerome, Chrysostom and friends. Essays and Translations*, Lewiston-New York, 1979.
- E. Clark, *Women in the Early Church*, Wilmington, 1983 (recueil de textes).
- E. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith, Essays on Late Ancient Christianity*, (Studies in Women and Religion 20), Lewiston-Queenston, 1986.
- E. Clark, *Women in Late Antiquity, Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, 1993.
- S. J. D. Cohen, « Ioudaios: "Judean" and "Jew" in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees », *Geschichte-Tradition-Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, éd. H. Cancik, H. Lichtenberger et P. Schäfer, Band I, I, Tübingen, 1996, 211–220.
- P. R. Coleman-Norton, « Saint John Chrysostom and the Greek Philosophers », *Classical Philology* 25, 1930, 305–317.
- J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1983.
- T. M. Conley, « Byzantine Teaching on Figures and Tropes », *Rhetorica* 4, 1986, 335–374.
- H. Crouzel, « Mort et immortalité selon Origène, I–III », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 79, 1978, 19–38, 81–96, 181–196, rééd. dans *Les fins dernières selon Origène*, I, Londres, 1990.
- H. Crouzel, « L'imitation et "la suite" de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 21, 1978, 7–41.
- S. I. Curtiss, *The Name Machabee Historically and Philologically Examined*, Leipzig, 1876.
- G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.
- G. Dagron, « Constantinople. Les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse », *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne*, (Ecole française de Rome 123), Rome, 1989, 1069–1085.
- R. J. Daly, « Sacrifice in Origen », *Studia Patristica* 11, (Texte und Untersuchungen 108), Berlin, 1972, 125–129.
- R. J. Daly, « Early Christian Influences on Origen's Concept of Sacrifice », *Origeniana, premier colloque international des études origénierennes (Montserrat, 18–21 septembre 1973)*, *Quaderni di Vetera Christianorum* 12, Bari, 1975, 313–326.
- R. J. Daly, *The Origin of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphie, 1978.
- J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
- J. Daniélou, « Abraham dans la tradition chrétienne », *Cahiers sioniens* 2, Paris, 1951, 68–87.
- J. Daniélou, « Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise », *Eranos-Jahrbuch* 22, 1953, 433–472.
- J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1991².
- B. Dehandschutter, « Martyrium und Agon. Über die Wurzeln der Vorstellung vom ΑΓΩΝ im Vierten Makkabäerbuch », *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, éd. J. W. van Henten, Leyde, 1989, 215–219.
- B. Dehandschutter, « The Martyrium Polycarpi : a Century of Research », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 27. 1, Berlin-New York, 1993, 485–522.
- N. De Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge, 1976.
- S. Deléani, *Christum sequi. Etude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979.
- S. Deléani-Nigoul, « Les exempla bibliques du martyre », *Le Monde latin et la Bible*, (Bible de tous les temps 2), Paris, 1985, 243–260.

- S. Deléani-Nigoul, « L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du III^e siècle », *Le Monde latin et la Bible* [Bible de tous les temps 2], Paris, 1985, 315–338.
- S. Deléani-Nigoul, « La Passion des frères Maccabées », *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, (Cahiers de Biblia Patristica 2, Centre d'analyse et de documentation patristiques), Strasbourg, 1989, 189–213.
- H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta sanctorum novembris*, Bruxelles, 1902.
- H. Delehaye, « Codicum hagiographicorum graecorum: regii monasterii Laurentii scorialensis », *Analecta Bollandiana* 28, 1909, 333–398.
- H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, (2^e éd., Subsidia hagiographica n° 13 B, Bruxelles, 1966).
- H. Delehaye, *Sanctus, Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Subsidia hagiographica 17, Bruxelles, 1927.
- H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium hieronymianum ad recensionem H. Quentin, Acta sanctorum novembris*, Tomi II, pars posterior. Bruxelles, 1931.
- H. Delehaye, *Les Origines du culte des martyrs*, (Subsidia hagiographica 20), Bruxelles, 1933.
- H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, (Subsidia hagiographica 21), Bruxelles, 1934.
- N. Delierneux, « Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IV^e au VII^e siècle », *Byzantion* 67, 1997, 179–243.
- N. Delierneux, « L'exploitation des topoi hagiographiques : du cliché figé à la réalité codée », *Byzantion* 70, volume offert au professeur Justin Mossay, Bruxelles, 2000, 57–90.
- M. Del Verme, « L'apocrifo giudaico IV Maccabei e gli atti dei martiri cristiani del II secolo », *Asprenas* 23, 1976, 287–302.
- K. Demoen, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Turnhout, 1996.
- J. den Boeft, « "Martyres sunt, sed homines fuerunt". Augustine on Martyrdom », *Fructus centesimus. Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink*, Steenbrugge et Dordrecht, 1989, 115–124.
- A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphe grecs de l'Ancien Testament*, (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1), Leyde, 1970.
- A.-M. Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout, 2000.
- D. A. deSilva, « The Noble Contest: Honor, Shame and the Rhetorical Strategy of 4 Maccabees », *Journal for the Study of Pseudepigraphy* 13, Worcester, 1995, 31–57.
- R. Devreesse, *Codices vaticani graeci, Tomus III, codices 604–866*, Bibliotheca Vaticana, 1950.
- Fr. Dolbeau, « La Passion des saints Lucius et Montanus. Histoire et édition du texte », *Revue des Etudes augustiniennes* 29, 1983, 39–82.
- Fr. Dolbeau, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour les fêtes de martyrs », *Analecta Bollandiana* 110, 1992, 263–310.
- R. Doran, « The Martyr: a Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons ». *Ideal Figures in Ancient Judaism*, éd. G. W. E. Nickelsburg et J. J. Collins, [Society of Biblical Literature of Septuagint and Cognate studies 12], Cambridge, Mass., 1980, 189–221.
- R. Doran, *Temple Propaganda: the Purpose and Character of 2 Maccabees*, (The Catholic Biblical Quarterly Monograph, series 12), Washington, D.C., 1981.
- G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988.
- H. Dörrie, « Die Stellung der vier Makkabäerbücher im Kanon der griechischen Bibel », *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse* Fachgruppe 5 NF 1.1, 1936, 45–54.
- H. Dörrie, *Passio SS. Maccabaeorum, die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches*, (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Philologisch-Historische Klasse 3. Folge 22), Göttingen, 1938.

- G. Downey, « Seleucid Chronology in Malalas », *American Journal of Archaeology* 42, 1938, 106–120.
- G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, New Jersey, 1961.
- J. Downing, « Jesus and Martyrdom », *Journal of Theological Studies NS* 14, 1963, 279–293.
- A. J. Droege et J. D. Tabor, *A Noble Death : Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, 1992.
- F.-X. Druet, *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome*, (collection d'études classiques 3, Faculté universelle Notre-Dame de la Paix. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres 74), Namur, 1990.
- L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1910.
- R. Du Mesnil Du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos 245–256 ap. J.-C.*, Rome, 1939.
- J. Dumortier, « Les citations scripturaires des Cohabitations (PG 47, 495–532) d'après leur tradition manuscrite », *Studia Patristica* 1, éd. K. Aland et F. L. Cross, (Texte und Untersuchungen 63), Berlin, 1957, 291–196.
- J. Dumortier, « Les citations bibliques des Lettres de saint Jean Chrysostome à Théodore », *Studia Patristica* 4, éd. F. L. Cross, (Texte und Untersuchungen 79), Berlin, 1961, 78–83.
- A. Dupleix, « Jean Chrysostome, un évêque social face à l'Empire », *Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, éd. A. Dupleix, Paris, 1992, 119–139.
- A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, vol. I, (Texte und Untersuchungen 50), Leipzig, 1937.
- A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, vol. II, (Texte und Untersuchungen 51), Leipzig, 1938.
- A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, vol. III, (Texte und Untersuchungen 52), Leipzig, 1939.
- W. Eltester, « Die Kirchen Antiochias im IV Jahrhundert », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 36, 1937, 251–286.
- H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* (7 vols.), Göttingen, 1864–68.
- A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 194), Paris, 1959.
- H. A. Fischel, « Martyr and Prophet, (a Study in Jewish Literature) », *Jewish Quarterly Review* 37, 1947, 265–280 et 363–386.
- J. Fontaine, « Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown », *Analecta Bollandiana* 100, 1982, 17–41.
- W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: a Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965.
- W. H. C. Frend, « Blandine and Perpetua : Two Early Christian Heroines », *Les martyrs de 177. Actes du colloque de Lyon*, Paris, 1978, 167–177.
- J. Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch)*, Breslau, 1869.
- J. B. Frey, « Apocryphes de l'Ancien Testament », *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, éd. L. Pirot, Paris, 1928, 354–460.
- B. de Gaiffier, « La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident », *Analecta Bollandiana* 72, 1954, 134–166.
- B. de Gaiffier, « "Sub Iuliano apostata" dans le martyrologe romain », *Analecta Bollandiana* 74, 1956, 5–49.
- B. de Gaiffier, « Réflexions sur les origines du culte des martyrs », *Maison-Dieu* 52, 1957, 19–43.
- B. de Gaiffier, « La lecture des passions des martyrs à Rome avant le IX^e siècle », *Analecta Bollandiana*, 87, 1969, 63–78.
- B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^{ème} siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, Paris, 1985.

- G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton, 1969.
- P. Gallay, *Langue et style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, Paris, 1933.
- P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Paris-Lyon, 1943.
- H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, Yale University Press, 1995.
- N. Gauthier, « Les images de l'au-delà durant l'Antiquité chrétienne », *Revue des Etudes augustinianes* 33, 1987, 3–22.
- A. Gelin, « Les origines bibliques de l'idée de martyre », *Lumière et vie* 36, 1958, 123–129.
- A. Gelin, « Comment le Peuple d'Israël lisait l'Ancien Testament », *L'Ancien Testament et les Chrétiens*, Paris, 1951, 117–131.
- P. von Gemünden, « La culture des passions à l'époque du Nouveau Testament », *Études théologiques et religieuses* 70, Montpellier, 1995, 335–348.
- C. Gianelli, *Codices vaticani graeci, codices 1485–1683*, Bibliotheca Vaticana, 1950.
- M. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione* (Quaderni di Vetera Christianorum, 21), Bari, 1990.
- J. A. Goldstein, « Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism », *Jewish and Christian Self-Definition*, éd. E. P. Sanders et al., vol. 2, Londres, 1981, 64–87.
- A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique I–II*, Paris, 1946.
- A. Grabar, « Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien », *Cahiers archéologiques, Fin de l'Antiquité et Moyen Age*, XI, 41–71, Paris, 1960 et XIV, Paris, 1964, 49–57.
- L. Grabbe, *Judaism. From Cyrus to Hadrian*, Londres, 1994.
- R. M. Grant, « Jewish Christianity at Antioch in the Second Century », *Judéo-christianisme, Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au cardinal Jean Daniélou*, Recherches de science religieuse 60, Paris, 1972, 97–108.
- R. C. Gregg, « Patristic Deaths », *Studia Patristica* 25, Louvain, 1993, 417–422.
- H. Grégoire et P. Orgels, « S. Gallinicus, consul et martyr », *Byzantion* 24, 1954, 579–605.
- I. Guidi, *Una descrizione araba di Antiochia*, (Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, V, 6), 1897, 137 sq.
- M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911.
- M.-L. Guillaumin, « “Une jeune fille qui s'appelait Blandine” aux origines d'une tradition hagiographique », *EPEKTASIS* (Mélanges Jean Daniélou), Paris, 1972, 93–98.
- M.-L. Guillaumin, « En marge du “Martyre de Polycarpe”. Le discernement des allusions scripturaires », *Forma Futuri, Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Turin, 1975, 462–469.
- M.-L. Guillaumin, « Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome », *Jean Chrysostome et Augustin, actes du colloque de Chantilly 22–24 septembre 1974*, Paris, 1975, 161–172.
- G. Haddad, *Aspects of Social Life in Antioch in the Hellenistic-Roman Period*. Department of Oriental Languages Literature V, Chicago, 1949.
- M. Haidenthaler, *Johannes Chrysostomus. Nachweis der Gottheit Christi. Acht Predigten über alttestamentliches Gesetz und Evangelium*, Linz, 1951.
- Fr. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, (Subsidia hagiographica n° 8a), Bruxelles, 1957.
- Fr. Halkin, « Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament insérés dans les manuscrits hagiographiques grecs », *L'homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri de Lubac, Théologie* 56, Paris, 1964, 373–375.
- Fr. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, (Subsidia hagiographica n° 44), Bruxelles, 1968.
- Fr. Halkin, *Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, (Subsidia hagiographica n° 47), Bruxelles, 1969.

- Fr. Halkin, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, (Subsidia hagiographica n° 51), Bruxelles, 1971.
- M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris, 1998.
- A. G. Hamman, « La confession de la foi dans les premiers actes des martyrs », *EPEKTASIS, Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972, 99–105.
- A. G. Hamman, *Les Premiers martyrs de l'Eglise, coll. Les Pères dans la foi*, Paris, 1979.
- A. G. Hamman, « Jérémie et les Pères de l'Église », *Mélanges de sciences religieuses* 46, 1989, 181–192.
- A. G. Hamman, *Le martyre dans l'Antiquité chrétienne, coll. Les Pères dans la foi*, Paris, 1990.
- M. Harl, « Qu'est-ce que la "Bible" pour l'Eglise ancienne? Le témoignage d'Origène », *Les quatre fleuves* 7, Paris, 1977, 82–90.
- M. Harl, « La Ligature d'Isaac (Gen. 22, 9) dans la Septante et chez les Pères grecs », *Hellenica et Judaica, Hommage à Valentin Nikiprowetzy*, éd. A. Caquot, M. Hadas Lebel et J. Riaud, Louvain-Paris, 1986, 457–472 ; rééd. dans *La Langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des Chrétiens*, Paris, 1992, 59–76.
- M. Harl, « La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IV^e siècle », *Le déchiffrement du sens, études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, (collection des études augustiniennes série Antiquité 135), Paris, 1993, 433–453.
- M. Harl, « Eglise et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles », *Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, 417–432.
- M. Harl, « Le langage de l'expérience religieuse », *Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, 29–58.
- V. E. F. Harrison, « Word as Icon in Greek Patristic Theology », *Sobornost* 10, 1988, 39–47.
- V. E. F. Harrison, « Male and Female in Cappadocian Theology », *The Journal of Theological Studies* 41, 1990, 441–471.
- V. E. F. Harrison, « A Gender Reversal in Gregory of Nyssa's *First Homily on the Song of Songs* », *Studia Patristica* 27, Louvain, 1993, 34–38.
- F. Heim, « Les panégyriques des martyrs ou l'impossible reconversion d'un genre littéraire », *Revue des Sciences religieuses* 61, 1987, 105–128.
- M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vol., Londres et Philadelphie, 1974.
- M. Hengel, *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, trad. de l'all. par J. Bowden, Londres, 1981.
- E. G. Hinson, « Women among the Martyrs », *Studia Patristica* 25, éd. E. A. Livingstone, Berlin, 1993, 423–428.
- H. M. Hubbel, « Chrysostom and Rhetoric », *Classical Philology* 19, 1924, 261–276.
- E. L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, New York, Catholic University of America Press, 1946.
- D. Hunter, « Borrowings from Libanius in the *Comparatio Regis et Monachi* of Saint John Chrysostom », *Journal of Theological Studies NS* 39, 1988, 525–531.
- D. Hunter, « Libanius and John Chrysostom: New Thoughts on an Old Problem », *Studia Patristica* 22, Louvain, 1989, 129–135.
- D. Hunter, « Preaching and Propaganda in Fourth Century Antioch: John Chrysostom's Homilies on the Statues », *Preaching in the Patristic Age*, New York, 1989, 119–138.
- X. Hürth, *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus*, (Dissertationes philologicae Argentoratenses selectae), Strasbourg, 1907.
- L. James (éd.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, Londres et New York, 1997.
- R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Tome III. Les Eglises et les monastères*, Paris, 1953.
- J. Jeremias, « Die Makkabäer-Kirche in Antiochia », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 36, 1937, 283–286.

- J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt : Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen, 1958.
- S. E. Johnson, « Greek and Jewish Heroes : Fourth Maccabees and the Gospel of Mark », *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Religion, in honorem Robert M. Grant*, éd. W. R. Schoedel et Robert L. Wilken, (Théologie historique 53), Paris, 1979, 155–175.
- M. de Jonge, « Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs », *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leyde, 1991, 125–134.
- E. Junod, « La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque des quatre premiers siècles », *Le canon de l'Ancien Testament*, Genève, 1984, 105–151.
- E. Junod et P. Vallin, « La formation de la Bible chrétienne », *Le Canon des Ecritures*, éd. C. Theobald, (*Lectio divina* 140), Paris 1990, 189–236 et 208–212.
- P. Karlin-Hayter, « Passio of the XL Martyrs of Sebasteia. The Greek Tradition : the Earliest Account », *Analecta Bollandiana* 109, 1991, 249–305.
- A. Kazhdan et H. Maguire, *Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art*, (Dumbarton Oaks Papers 45), Washington, 1991.
- U. Kellermann, *Aufgerstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, (Stuttgarter Bibelstudien 95), Stuttgart, 1979.
- J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Londres, 1995.
- G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern times*, Chapel Hill, N. C., 1980.
- G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, 1983.
- G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, N.C., 1984.
- G. Kittel, « ἀγάπη », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1, Stuttgart, 1949, 134–140.
- H. J. Klauck, « Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk. 1. 1–12) », *New Testament Studies* 35, 1989, 451–465.
- H.-J. Klauck, « Brotherly Love in Plutarch and in 4 Maccabees », *Greeks, Romans and Christians: FS A. J. Malherbe* (éd. D. L. Balch, E. Ferguson et W. A. Meeks), Philadelphie, 1990, pp. 144–156.
- Th. Klauser, *Christliche Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme*, Köln-Opladen, 1960.
- E. Klostermann, « Onomasticon », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1903, 135–140.
- T. Kraabel, « The Diaspora Synagogue: Archeological and Epigraphic Evidence since Sukenik », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.19.1, Berlin-New York, 1979, 477–510.
- C. H. Kraeling, « The Jewish Community at Antioch », *Journal of Biblical Literature* 51, 1932, 130–160.
- C. H. Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, Part. 1: The Synagogue*, New Haven, 1956.
- S. Krauss, « Antioche », *Revue des Etudes juives* 45, 1902, 27–49.
- A. Kurmann, *Gregor von Nazianz, Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*, Bâle, 1988.
- G. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessalonique, 1973.
- G. Lafontaine et B. Coulie, *La version manuscrite des discours de Grégoire de Nazianze. Tradition manuscrite et histoire du texte*, (Corpus scriptorum christianorum orientalium 446, Subs. 67), Louvain, 1983.
- C. Lambot, « Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs », *Revue bénédictine* 79, 1969, 82–97.

- Sp. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, Vol. I, Cambridge, 1895.
- G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milan, 1973.
- J. Lassus, « La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. 8*, New York-Berlin, 1977, 54–102.
- S. Lauer, « Eusebes Logismos in IV Macc. », *The Journal of Jewish Studies* 6, 1955, 170–171.
- M. Lavency, « La technique des lieux communs dans la littérature grecque », *Les Études classiques* 33, 1965, 113–126.
- J.-J. Lavoie, « Résurrection, anthropologie et création dans 2 Maccabées 7 », *Scriptura* 11, Montréal, 1992, 7–26.
- A. R. C. Leaney, « The Akedah, Paul and the Atonement, or : Is a doctrine of the Atonement Possible? », *Studia Evangelica, vol. VII, Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973*, éd. E. A. Livingstone, Berlin, 1982, 307–315.
- O. de Lebedew, *Récit de voyage d'un Arabe*, Saint-Pétersbourg, 1902.
- A. Le Boulluec, « Les schémas biographiques dans quelques vies spirituelles des IV^e et V^e siècles : les itinéraires de l'ascèse », *Colloques internationaux du CNRS n° 604 – Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e–XIII^e siècles*, Paris, 1984, 243–253.
- A. Le Boulluec, « Ignace », *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, vol. 2, éd. A. Mandouze, Paris, 1987, 172–180.
- J. C. H. Lebram, « Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches », *Vigiliae Christianae* 28, 1974, 81–96.
- H. Leclercq, « Antioche (Archéologie) », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1907.
- H. Leclercq, « Catacombes (art des) », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1922.
- H. Leclercq, « Châsse », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1922.
- H. Leclercq, « Feu (supplice du) », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1922.
- R. Le Déaut, *La Nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42, Rome, 1963.
- F. Leduc, « L'eschatologie, une préoccupation centrale de saint Jean Chrysostome », *Proche-Orient chrétien* 19, 1969, 109–134.
- J. Leemans, « Celebrating the Martyrs. Early Christian Liturgy and the Martyr Cult in Fourth Century Cappadocia and Pontus », *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 82, 2001, 247–267.
- J. Leemans, W. Mayer, P. Allen et B. Dehandschutter, « *Let Us Die That We May Live* », *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c. AD 350–AD 450*, Londres-New York, 2003.
- J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.
- A. Lenglet, « La structure littéraire de Daniel 2–7 », *Biblica* 53, 1972, 169–190.
- L. I. Levine, « The Nature and the Origin of Palestinian Synagogue Reconsidered », *Journal of Biblical Literature* 115, 1996, 425–448.
- J. Licht, « Taxo or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance », *Journal of Jewish Studies* 12, 1961, 95–103.
- J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972.
- W. Liebeschuetz, « The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period », *Journal of Jewish Studies* 52, 2001, 235–252.
- J. Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edimbourg, 1996.
- M. Lods, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, (Cahiers théologiques 41), Paris et Neuchâtel, 1958.

- Fr. Loftus, « The Martyrdom of the Galilean Troglodytes », *The Jewish Quarterly Review* 66, 1975–1976, 212–223.
- E. Lohmeyer, « L'idée du martyre dans le judaïsme et dans le christianisme primitif », *Congrès d'histoire du christianisme II, Jubilé Alfred Loisy*, éd. P.-L. Couchoud, Paris, 1928, 121–137.
- E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 64), Göttingen, 1963².
- G. Lomiento, « Ἀθλητῆς τῆς ἀληθείας », *Vetera Christianorum* 1, 1964, 112–128.
- G. Lomiento, « I topoi nell'Exhortatio ad martyrium di Origene », *Vetera Christianorum* 1, 1964, 91–111.
- N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oration funèbre dans la cité classique*, Paris, 1977.
- L. De Lorenzi, « Sangue dei martiri e remissione dei peccati in Origene », *Sangue e antropologia nella liturgia* 4/2, Rome, 1984, 1101–1123.
- L. Lugaresi, *Gregorio de Nazianzo, Contro Giuliano l'Apostata. Orazione IV*, (Biblioteca Patristica 23), Florence, 1993.
- R. Macina, « Lénigme des prophéties et oracles à portée maccabéenne et leur application *ek prosopou* selon l'exégèse antiochienne », *Oriens Christianus* 70, 1986, 86–101.
- S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1981.
- R. L. McGrath, *The Romance of the Maccabees in Medieval Art and Literature*, thèse dactylographiée, Princeton University, 1963.
- R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, 1997.
- S. Maggio, « Il mistero della morte e dell'immortalità nell' archeologia cristiana », *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III–IV secolo*, éd. S. Felici, Rome 1984, 197–256.
- H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, 1981.
- A.-M. Malingrey, « *Philosophia*, étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C. », Paris, 1961.
- A.-M. Malingrey, « Vers une édition critique des œuvres de Jean Chrysostome », *Studia Patristica* 3, (Texte und Untersuchungen 78), Berlin, 1961, 81–84.
- A.-M. Malingrey, « La tradition syriaque du Dialogue sur le Sacerdoce de Jean Chrysostome », *Mélanges offerts au R.P. Fr. Graffin, s.j.*, Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban, 1978, 91–100.
- A.-M. Malingrey, « La controverse antijudaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome », *De l'Antijudaïsme à l'antisémitisme contemporain*, éd. V. Nikiprowetzy, Lille, 1979, 87–104.
- K. A. Manafis, *Sinai: Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Athènes, 1990.
- T. W. Manson, « Martyrs and Martyrdom », *Bulletin of John Rylands Library* 39, 1957, 463–484.
- P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985.
- P. Maraval, *Les persécutions des chrétiens pendant les quatre premiers siècles*, (Bibliothèque d'Histoire du christianisme 30), Paris, 1992.
- P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^e–VII^e siècles)*, Paris, 1996.
- P. Maraval, *Le Christianisme. De Constantin à la Conquête arabe*, Paris, 1997.
- R. Marcus, « The Armenian Life of Saint Marutha of Maipherkat », *Harvard Theological Review* 25, 1932, 47–71.
- J.-Cl. Margolin, « Brèves réflexions sur l'antijudaïsme de Jean Chrysostome et sur celui d'Érasme d'après les homélies *Adversus Judaeos* », *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, actes du colloque de Lyon 2–5 octobre 1991, éd. E. Bury et B. Meunier, Paris, 1993, 33–50.
- H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948.

- C. Martin, « Aux sources de l'hagiographie et de l'homilétique byzantine », *Byzantion* 12, 1937, 347–362.
- U. Mattioli, *Ασθένεια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Rome, 1983.
- U. Mattioli, « La donna nel pensiero patristico », *Atti del convegno nazionale di Studi su «La donna nel mondo antico»*, (Turin 21–23 avril 1986), éd. U. Renato, Turin, 1987, 223–242.
- W. Mayer, « John Chrysostom and his Audiences : Distinguishing Different Congregations at Antioch and Constantinople », *Studia Patristica* 31, 1997, 70–75.
- W. Mayer, « “Les homélies de s. Jean Chrysostome en juillet 399”. A Second Look at Pargoire's Sequence and the Chronology of the Novae Homiliae (CPG 4441) », *Byzantinoslavica* 60/2, 1999, 273–303.
- W. Mayer et P. Allen, *John Chrysostom*, Londres, 2000.
- W. Mayer, *The Homilies of Saint John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, Rome, Institutum Patriticum Orientalium Studiorum, (Orientalia Christiana Analecta 273), 2005.
- W. A. Meeks et R. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, (Society of Biblical literature 13), Missoula, Montana, 1978.
- L. Méridier, *L'influence de la Seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906.
- R. Merkelbach, « Der griechische Wortschatz und die Christen », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18, 1975, 101–148.
- M. Metcalfe, « Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees », *Journal of Theological Studies* 22, 1921, 268–269.
- S.-C. Mimouni, « Les Vies de la Vierge : état de la question », *Apocrypha* 5, 1998, 211–248.
- S.-C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998.
- S. Mitchell, « The Cult of Theos Hypsistos », *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, éd. P. Athanassiadi et M. Frede, Oxford, 1999, 81–148.
- G-F. C. Moore et J. Anderson, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vol., Cambridge, 1954⁷.
- S. D. Moore, « Taking it like a Man : Masculinity in 4 Maccabees », *Journal of Biblical Literature* 117, 1998, 249–273.
- A. Moreau, « La Niobé d'Eschyle », *Revue des Etudes grecques* 108, 1995, 288–307.
- Cl. Moreschini, « La “meditatio mortis” e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno », *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III–IV secolo*, éd. S. Felici, Rome 1984, 151–160.
- J. Mossay, *Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle*, Louvain, 1965.
- J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain, 1966.
- J. Mossay, « La prédication liturgique de Grégoire de Nazianze », *Studia Patristica* 10, (Texte und Untersuchungen 107), Berlin, 1970, 402–406.
- J. Mossay, *Repertorium Nazianzenum, Orationes. Textus graecus, 1. Codices Galliae*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe, 1. Band), Paderborn, Munich, Vienne et Zurich, 1981.
- J. Mossay, *Repertorium Nazianzenum, Orationes. Textus graecus, 2. Codices Americae, Angliae, Austriae*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe, 5. Band), Paderborn, Munich, Vienne et Zurich, 1987.
- J. Mossay, *Repertorium Nazianzenum, Orationes. Textus Graecus, 3. Codices Belgii, Bulgariae, Constantinopolis, Germaniae, Graeciae (pars prior), Helvetiae, Hiberniae, Hollandiae, Poloniae, Russiarum, Scandinaviae, Ucrainae et codex vagus* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe. Forschungen zu Gregor von Nazianz, 10), Paderborn, Munich, Vienne et Zurich, 1993.
- J. Mossay, *Repertorium Nazianzenum, Orationes. Textus graecus, 4. Codices Cypri, Graeciae*

- (*pars altera*), *Hierosolymorum*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe, 11. Band), Paderborn, Munich, Vienne et Zurich, 1995.
- J. Mossay et L. Hoffmann, *Repertorium Nazianzenum, Orationes. Textus graecus, 5. Codices Civitatis Vaticanae*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe, 12. Band), Paderborn, Munich, Vienne et Zurich, 1996.
- J. Mossay et B. Coulie, *Repertorium Nazianzenum, Orationes. Textus Graecus, 6. Codices Aegypti, Bohemiae, Hispaniae, Italiae, Serbiea. Addenda et corrigenda* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe, Forschungen zu Gregor von Nazianz, 14), Paderborn, Munich, Vienne et Zurich, 1998.
- Ch. Mugler, « Remarques sur le second livre des Machabées. La statistique des mots et la question de l'auteur », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 11, 1931, 419–423.
- Ch. Munier, *L'Eglise dans l'Empire romain (II^e–III^e siècles)*, Paris, 1979.
- Ch. Munier, « Aspects de la théologie du martyre dans l'Église ancienne (II^e–III^e siècles) », *Connaissance des Pères de l'Église* 47, 1992, 6–10.
- Ch. Munier, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches 1870–1988 », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 27. 1, 1993, 359–484.
- C. Nardi, « Il martirio volontario nelle omilie di Giovanni Crisostomo sulle martiri antiocheni », *Ho Theologos*, (nuova serie, anno I, numero 2), Opera universitaria per la Facoltà teologica di Sicilia, 1983, 207–278.
- G. Nauroy, « Les frères Maccabées dans l'exégèse d'Ambroise de Milan ou la conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyre chrétien », *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, (Cahiers de Biblia Patristica 2), Centre d'analyse et de documentation patristiques, Strasbourg, 1989, 189–213.
- F. Nau, *Un martyrologue et douze ménologes syriaques*, *Patrologia orientalis*, X, 1, Paris, 1915.
- F. Nau, *Les ménologes des évangélaires coptes-arabes*, *Patrologia orientalis*, X, 2, Paris, 1915.
- P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, (Christianisme antique 1), Paris, 1977.
- G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, (Harvard Theological Studies 26), Cambridge, 1972.
- B. Niese, « Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträge zur Geschichte der makkabäischen Erhebung », *Hermes* 35, 1900, 268–307 et 453–527.
- A. D. Nock, *Christianisme et hellénisme*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par A. Belkind, Paris, 1973.
- E. Nodet, « La Dédicace, les Maccabées et le Messie », *Revue Biblique* 93, 1986, 321–375.
- E. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris, 1992.
- E. Nodet, *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Paris, 2005.
- E. Norden, *Die antike Kunstprosa : Vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vol., Leipzig, Berlin, 1909–1915, 3ème éd.
- E. Nowak, *Le Chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome*. (Théologie historique 19), Paris, 1972.
- J. Obermann, « The Sepulchre of the Maccabean Martyrs », *Journal of Biblical Literature* 50, 1931, 250–265.
- J. Obermann, *The Arabic Original of Ibn Shahin's Book of Comfort*, Yale Oriental Series 17, New Haven, 1933.
- A. O'Hagan, « The Martyr in the Fourth Book of Maccabees », *Liber annuus* 24, Jerusalem, 1974, 94–120.
- H. Ohme, *Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (AKG 67), Berlin, New York, 1998.
- J.-M. Olivier, *Répertoire des bibliothèques des catalogues des manuscrits grecs de Marcel Richard. Troisième édition entièrement refondue*, Turnhout, 1995.
- J. Pargoire, « Les homélies de S. Jean Chrysostome en juillet 399 », *Echos d'Orient* 3 (22), Paris, 1900, 151–162.

- M. Patillon, *Le corpus d'Hermogène. Essais critiques sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne accompagnée d'une traduction du corpus*, 3 vols., Paris, (thèse dactylographiée), 1985.
- M. Patillon, *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne*, Paris, 1988.
- M. Pellegrino, « L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs », *La vie spirituelle* 98, 1958, 38–54.
- M. Pellegrino, « Le sens ecclésial du martyre », *Revue des Sciences religieuses* 35, 1961, 151–175.
- J. B. Perkins, « The “Self” as Sufferer », *Harvard Theological Review* 85, 1992, 245–272.
- J. B. Perkins, « The Passion of Perpetua : a Narrative of Empowerment », *Latomus* 53, 1994, 837–847.
- O. Perler, « Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte », *Rivista di archeologia cristiana* 25, 1949, 47–72.
- L. Pernot, « Les topoi de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur », *Revue des études grecques* 99, 1986, 33–53.
- L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, (collection des Études augustiniennes, Série Antiquité-137), Paris, 1993.
- L. Pernot, « Saint Pionios, martyr et orateur », *Du héros païen au saint chrétien*, (Actes du colloque de Strasbourg, 1er–2 décembre 1995), éd. G. Freyburger et L. Pernot, Paris, 1997, 111–123.
- V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leyde, 1967.
- H. N. Pleket, « Games, Prizes, Athletes, and Ideology: Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World », *Arena* 1, 1975, 49–90.
- H. Pignoli, *L'Empire chrétien (325–395)*, Paris, 1972.
- H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze. Essai sur les relations du christianisme et de l'hellenisme dans son œuvre théologique*, Paris-La Roche-sur-Yon, 1925.
- J.-M. Poinsotte, « Chrétiens et Juifs au IV^e siècle : “Eux, c'est nous, nous, c'est eux” », *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Orient latin au IV^e siècle*, éd. J.-M. Poinsotte, (Actes des journées d'études du GRAC, Rouen, 25 avril 1997 et 28 avril 2000), Publications de l'Université de Rouen, 2001, 25–36.
- J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte, étude des textes liturgiques. T. 1, commentaire*. Paris, 1971.
- J.-L. Quantin, « A propos de la traduction de *philosophia* dans l'*Adversus oppugnatores vitae monasticae* de Saint Jean Chrysostome », *Revue des sciences religieuses* 61, 1987, 187–197.
- H. Quentin, « La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 », *Analecta Bollandiana* 39, 1921, 113–138.
- P. G. Racle, « A la source d'un passage de la VII^e catéchèse baptismale de Saint Jean Chrysostome ? », *Vigiliae Christianae* 15, 1961, 46–53.
- A. Rahlfis, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta-Unternehmen*, Göttingen, 1914.
- M. Rampolla, « Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei », *Bessarione* I, 655–662, 751–763, 853–866, Rome, 1897. Paru en français sous le titre « Martyre et sépulture des Maccabées », *Revue de l'Art chrétien*, 1899, 290–305, 379–392, 457–465. (Compte-rendu par H. Leclercq, *Analecta Bollandiana* 17, 1898, 356–359).
- B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles ap. J.-C.*, Paris, 1971.
- E. Rebillard, « *In hora mortis.* » Evolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e–V^e siècles dans l'occident chrétien latin, Rome, 1994.
- P. L. Reditt, « The Concept of Nomos in Fourth Maccabees », *The Catholic Biblical Quarterly* 45, 1983, 249–270.
- E. Renan, *Les Apôtres*, in *Oeuvres complètes* IV, éd. H. Psichari, Paris, 1949.
- B. Renaud, « La Loi et les lois dans les Livres des Maccabées », *Revue biblique* 68, 1961, 39–67.

- B. Renaud, « L'oracle de la Nouvelle Alliance. A propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31–34) et le texte grec (38, 31–34) », *Lectures et relectures de la Bible, Festschrift P.-M. Bogaert*, éd. J.-M. Auwers et A. Wélin, Louvain, 1999, 85–98.
- R. Renahan, « The Greek Philosophic Background of IV Maccabees », *Rheinisches Museum für Philologie* 115, 1972, 223–238.
- Ch. Renoux, « L'Assomption de Moïse, d'Origène à la chaîne arménienne sur les Épîtres catholiques », *Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, éd. A. Dupleix, Paris, 1992, 239–249.
- H. Riesenfeld, « Reflections on the Style and the Theology of St. Ignatius of Antioch », *Studia Patristica* 4, éd. F. L. Cross, (Texte und Untersuchungen 79), Berlin, 1961, 312–322.
- L. Robert, *A travers l'Asie mineure : poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Athènes, 1980.
- L. Robert, « Une vision de Perpétue, martyre à Carthage en 203 », CRAI (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Paris, 1982, 228–276.
- W. Rordorf, « Aux origines du culte des martyrs », *Irenikon* 45, 1972, 315–331 ; repris dans *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens, études patristiques*, (Théologie historique 75), Paris, 1986, 363–379.
- W. Rordorf, « La “diaconie” des martyrs selon Origène », *EPEKTASIS, Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972, 405–418.
- W. Rordorf, « L'espérance des martyrs chrétiens », *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, 445–461 ; repris dans *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, 345–361.
- W. Rordorf, « La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes », *Le Monde grec ancien et la Bible*, éd. Cl. Mondésert, (Bible de tous les temps 1), Paris, 1984, 69–94 ; repris dans *Liturgie, foi et vie*, 317–342.
- W. Rordorf, « Martyre et “témoignage” », *Essai de réponse à une question difficile, Liturgie, foi et vie*, 381–400.
- W. Rordorf, « Wie steht es um den jüdischen Einfluss auf den christlichen Märtyrer-erkult? », *Lex orandi, lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, (Paradosis 36), Fribourg, 1993, 166–177.
- J. B. Rossi et L. Duchesne, *Martyrologium hieronymianum, Acta sanctorum novembris*, Tomi II, pars prior, Bruxelles, 1894, 1–156.
- L. Rothkrug, « The Odour of Sanctity and the Hebrew Origins of Christian Relic Veneration », *Historical Reflexions, Réflexions historiques* 8, 1981, 95–142.
- A. Roussel, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1990.
- R. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and philosopher*, Oxford, 1969.
- R. R. Ruether (éd.), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1974.
- R. R. Ruether et E. Mc Loughlin, *Women of Spirit. Female leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1979.
- J. Ruwet, « Les antilegomena dans les œuvres d'Origène », *Biblica* 24, 1943, 18–58.
- J. Ruwet, « Les apocryphes dans les œuvres d'Origène », *Biblica* 25, 1944, 143–166.
- J. Ruwet, « Clément d'Alexandrie. Canon des Ecritures et apocryphes », *Biblica* 29, 1948, 77–99 et 240–268.
- J. Ruwet, « Les agrapha dans les œuvres de Clément d'Alexandrie », *Biblica* 30, 1949, 133–160.
- J. Ruwet, « Le canon alexandrin des Ecritures. Saint Athanase », *Biblica* 33, 1952, 1–29.
- J. Salisbury, *Perpetua's Passion : The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York, 1997.
- M. Salon, *La technique de l'éthopée et son application au thème de la mère tragique*, Mémoire de maîtrise de Lettres classiques, sous la direction de L. Brottier, Université de Poitiers, 1997.

- L. Sanders, *L'hellenisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, (Studia hellenistica 2), Louvain, 1943.
- M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IV^e siècle av. J.-C.–III^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 2001.
- J. A. Sawhill, *The Use of Athletics Metaphors in Biblical Homilies of St. John Chrysostom*, Princeton (diss.), 1928.
- V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, (Studi di Antichità cristiana 29), Le Vatican, 1969.
- V. Saxer, *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Le Vatican, 1979.
- V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, (Théologie historique 55), Paris, 1980.
- V. Saxer, « Les Actes des "Martyrs anciens" chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien », *Analecta Bollandiana* 102, 1984, 85–95.
- V. Saxer, « Leçons bibliques sur les martyrs », *Le monde grec ancien et la Bible*, (Bible de tous les temps 1), éd. Cl. Mondésert, Paris, 1984, 195–221.
- V. Saxer, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne, 1986.
- V. Saxer, « Aspects de la typologie martyriale », *Les Fonctions des saints dans le monde occidental, III^e–XIII^e siècles. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de la faculté de Rome « La Sapienza », Rome 27–29 octobre 1988*, (Collection de l'Ecole française de Rome 149), Rome, 1991, 321–331.
- B. Schaller, « Das 4. Makkabäerbuch als Textzeuge der Septuaginta », *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren*, éd. D. Frankel, U. Quast, J. Wevers, Göttingen, 1990, 323–331.
- M. Schatkin, « The Maccabean Martyrs », *Vigiliae Christianae* 28, 1974, 97–113.
- E. Schlüsser-Fiorenza, *In Memory of Her*, New York 1983, trad. fr. *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, 1986.
- P. Schmitt-Pantel, « L'Histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui », *Histoire des femmes en Occident*, éd. G. Duby et M. Perrot, Paris, 1991, 497–498.
- W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphie, 1985.
- W. R. Schoedel, « Polycarp of Smyrne and Ignace of Antioch », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 27. 1, 1993, 272–358.
- A. Schneider, *Jüdisches Erbe in christlicher Tradition : une kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens*, thèse de doctorat, Université de Heidelberg, 2000.
- B. Schouler, *La tradition hellénique chez Libanios*, Paris, 1984.
- D. R. Schwartz, « On Something Biblical about 2 Maccabees », *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associate Literature, 12–14 May 1996*, éd. M. E. Stone et E. G. Chazon, Leyde, 1998, 223–232.
- D. Seeley, *The Noble Death: Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*, (Journal of the study of New Testament, Supplement Series 28), Sheffield, 1990.
- A. F. Segal, « The Sacrifice of Isaac in Early Judaism and Christianity », *The Other Judaisms of Late Antiquity*, Atlanta, Georgia, 1987, 109–130.
- J. F. Siker, *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*, Kentucky, 1991.
- M. B. Simmons, « Eusebius' Panegyric at the Dedication of the Church at Tyre A.D. 315: Anti-Porphyrian Themes in Christian Rhetoric of Later Roman Empire », *Studia Patristica* 37, éd. M. F. Wiles et E. J. Yarnold, Louvain, 2001, 597–607.
- M. Simon, « La polémique anti-juive de saint Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoires orientales et slaves IV, Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, 403–421.

- M. Simon, *Verus Israël, Etudes sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1948.
- M. Simon, « Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Eglise Ancienne », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 34, 1954, 98–127.
- M. Simonetti, « Sulla struttura dei Panegyrici di S. Giovanni Crisostomo », *Rendiconti del Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 86, 1953, 159–180.
- Th. Sinko, « De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabaeorum », *Eos* 13, 1907, 1–29.
- Th. Sinko, *De Traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, Cracovie, 1917.
- J. C. Skedros, « The Cappadocian Fathers and the Veneration of Martyrs », *Studia Patristica* 37, éd. M. F. Wiles et E. J. Yarnold, Louvain, 2001, 294–300.
- E. Soler, « L'utilisation de l'histoire de l'Eglise d'Antioche au IV^e siècle par Jean Chrysostome, dans les débuts de sa prédication », *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, éd. B. Pouderon et Y.-M. Duval, (Actes du colloque de Tours, septembre 2000), Paris, 2001, 499–509.
- E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle ap. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth, IFPO, 2006.
- V. Somers, *Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 48), Louvain-la-Neuve, 1997.
- V. Somers-Auwers, « Les collections byzantines de XVI discours de Grégoire de Nazianze », *Byzantinische Zeitschrift* 95, 2002, 10–135.
- M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.
- L. Spengel, *Rhetores graeci*, 3 vol., Leipzig, 1853–1856.
- I. Speyart van Woerden, « The Iconography of the Sacrifice of Abraham », *Vigiliae Christianae* 15, 1961, 214–255.
- A. Spira, *Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa*, *Studia Patristica* 9, (Text und Untersuchungen 94), Berlin, 1966, 106–114.
- J. Starcky, « Le tombeau des Maccabées », *Le Monde de la Bible* 42, 1986, 30–31.
- J. Starcky, « Le martyre des sept frères », *Le Monde de la Bible* 42, 1986, 34–35.
- R.F. Stoops Jr., « If I Suffer, Epistolary Authority in Ignatius of Antioch », *Harvard Theological Review* 80, 1987, 161–178.
- H. Strathmann, « μόρτυς κτλ », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4, éd. G. Kittel, Stuttgart, 1949–1979, 516–535.
- Z. Stewart, « Greek Crowns and Christian Martyrs », *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. 25 études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey*, Genève, 1984, 119–124.
- A. C. Sundberg, « The Old Testament: a christian canon », *The Catholic Biblical Quarterly* 30, 1968, 143–155.
- H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen, 1938.
- W. M. Swartley, « The Imitatio Christi in the Ignatian Letters », *Vigiliae Christianae*, 27, 1973, 81–103.
- H. B. Swete, *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*, vol. III. Hosea-4 Maccabees, *Psalms of Solomon, Enoch*, Cambridge, 1912.
- H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, revised by R. R. Ottley, New York, 1968².
- Fr. Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes*, Paris, 1998.
- H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955.
- E. Tisserant, *Le calendrier d'Abou'l-Barakât*, *Patrologia orientalis* X, 3, Paris, 1915.
- C. C. Torrey, « Maccabees (Fourth Book) », *Encyclopaedia Biblica* 3, 1902, 2882–2886.
- F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, vol. 1, Leyde, 1994.
- Fr. Trisoglio, *San Gregorio di Nazianzo e il Christus patiens*, Florence, 1996.
- C. H. Turner, « Prolegomena to the Testimonia and Ad Fortunatum of St. Cyprian », *Journal of Theological Studies* 29, 1928, 113–136.
- K.-H. Uthemann, R. Reguit, J. Tevel, *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae*, Turnhout, 1994.

- A. Vanhoye, « La loi dans l'épître aux Hébreux », *La loi dans l'un et l'autre Testament*, éd. C. Focant, Paris, 1997, 271–298.
- Fr. Van de Paverd, *Zur Geschichte der Messsliturge in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, (Orientalia Christiana Analecta 187), Rome, 1970.
- F. Van de Paverd, *St John Chrysostom. The Homilies on the Statues. An Introduction*, Rome, 1991.
- C. Van De Vorst et H. Delehaye, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae, Belgii, Angliae*, (Subsidia hagiographica 13), Bruxelles, 1913.
- A. van den Hoek, « Clement of Alexandria on martyrdom », *Studia Patristica* 26, éd. E. A. Livingstone, Berlin, 1993, 324–341.
- W. Vander Meiren, « Précisions nouvelles sur la généalogie des synaxaires byzantins », *Analecta Bollandiana* 102, 1984, 297–301.
- J. W. van Henten, « Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches », *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram*, éd. J. W. van Henten, B. A. G. M. Dehandschutter, P. T. van Rooden et J. W. Wesselius, SPB 36, Leyde, 1986, 136–149.
- J. W. van Henten, « The Tradition-Historical Background of Rom 3:25 : a Search for Pagan and Jewish Parallels », *From Jesus to John, Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, éd. M. C. de Boer, *Journal for the Study of New Testament*, Suppl. Series 84, Sheffield, 1993, 101–128.
- J. W. van Henten, « Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums, II. Die Apostolischen Väter », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 27. 1, Berlin, New York, 1993, 700–723.
- J. W. van Henten, « A Jewish Epitaph in a Literary Text : 4 Macc 17:8–10 », *Studies in Early Jewish Epigraphy* (éd. J. W. van Henten et P. W. van der Horst; AGJU 21), Leyde, 1994, 44–69.
- J. W. van Henten, « Judith as Alternative Leader : a Rereading of *Judith* 7–13 », *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (éd. A. Brenner, The Feminist Companion to the Bible 7, Sheffield, 1995, 224–252).
- J. W. van Henten, « The Martyrs as Heroes of the Christian People : Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies », *Martyrium, Memorial Louis Reekmans*, éd. M. Lamberigts et P. van Deun, Louvain, University Press, 1995, 303–322.
- J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish people: a Study of 2 and 4 Maccabees*, Leyde, 1997.
- Fl. van Ommeslaeghe, « Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople », *Analecta Bollandiana* 99, 1981, 329–349.
- M. Van Uytfanghe, « L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale », *Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. Fontaine et Ch. Pietri, (Bible de tous les temps 2), Paris, 1985, 479–497.
- M. Van Uytfanghe, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600–750)*, Bruxelles, 1987.
- M. Van Uytfanghe, « Platonisme et eschatologie chrétienne : leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles (II^e–VI^e siècles). Première partie : les Actes et Passions “sincères” », *Fructus centesimus. Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink*, Steenbrugge et Dordrecht, 1989, 343–362.
- M. Van Uytfanghe, « Platonisme et eschatologie chrétienne : leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles (II^e–VI^e siècles). Deuxième partie : Les Passions tardives », *Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Collection des Etudes augustiniennes, Série Antiquité 132, Paris, 1992, 68–95.
- M. Van Uytfanghe, « L'hagiographie : un “genre” chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana* 111, 1993, 135–188.

- G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leyde, 1961.
- J. Vermeylen, « L'alliance renouvelée (Jr 31, 31–34) », *Lectures et relectures de la Bible, Festschrift P.-M. Bogaert*, éd. J.-M. Auwers et A. Wénin, Louvain, 1999, 57–83.
- H. S. Versnel « Quid Athenis et Hierosolymis ? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des “effective death” », *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, éd. J. W. van Henten, Leyde, 1989, 162–196.
- R. Villeneuve, *Le Musée des supplices*, Paris, 1982.
- M. Viller, « Le martyre et l'ascèse », *Revue d'ascétisme et de mystique* 6, 1925, 105–142.
- F. Vinel, « Sainteté anonyme, sainteté collective ? Les Quarante martyrs de Sébastie dans quelques textes du IV^e siècle », *Du héros païen au saint chrétien*, (Actes du colloque de Strasbourg, 1er–2 décembre 1995), éd. G. Freyburger et L. Pernot, Paris, 1997, 125–132.
- M. Vinson, « Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs », *Byzantion* 64, 1994, 166–192.
- K. Vogt, « “Becoming Male”: a Gnostic and Early Christian Metaphor », *Image of Gods and Genders*, éd. K. E. Borresen, Oslo, 1991, 172–186.
- S. J. Voicu, « Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien », *Byzantion* 51, 1981, 297–305.
- S. J. Voicu, « Le corpus pseudo-chrysostomien. Questions préliminaires et état des recherches », *Studia Patristica* 17, Oxford, 1982, 1198–1205.
- M. Waegeman, « Les traités *Adversus Judaeos*. Aspects des relations judéo-chrétiennes dans le monde grec », *Byzantion* 56, 1986, 295–313.
- S. Weitzman, « Josephus on How to Survive Martyrdom », *Journal of Jewish Studies* 55/2, 2004, 231–245.
- K. Weitzmann, « Cyclic Illustration in Byzantine Manuscripts », *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1975, 69–109.
- A. Wenger, « La Tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome. I. Catéchèses inconnues et homélies peu connues », *Revue des Etudes byzantines* 14, Paris, 1956, 5–47.
- A. Wenger, « L'homélie de saint Jean Chrysostome “A son retour d'Asie” », *Revue des Etudes byzantines* 19, *Mélanges Raymond Janin*, Paris, 1961, 110–123.
- A. Wenger, « Restauration de l'homélie de Chrysostome sur Eléazar et les sept frères Maccabées (P.G. 63, 523–530) », *Texte und Textkritik*, 1987, 599–604.
- E. Werner, « Traces of Jewish Hagiolatry », *Hebrew Union College Annual* 51, 1980, New York, 39–60.
- H. Werner, *Metaphern und Gleichnisse aus dem griechischen Theaterwesen*, Aarau, 1915.
- S. Westerholm, « Four Maccabees: A Paraenetic Address? », *Early Christian Paraenesis in Context*, éd. J. Stau, T. Engeberg-Pedersen, Berlin-New York, 2004, 191–216.
- D. N. Wilber, « The Plateau of Daphne, the Springs and the Water System Leading to Antioch », *Antioch-on-the-Orontes*, II, *The Excavations 1933–1936*, éd. R. Stillwell, Princeton, 1938, 49–56.
- R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley, 1983.
- E. Will, « Antioche-sur-l'Oronte, métropole de l'Asie », *Syria* 74, Beyrouth, 1997, 99–113.
- E. Will et C. Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, Paris, 1992.
- E. Will – Cl. Orrieux, *Ioudaïsmos-hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, 1986.
- D. S. Williams, *Stylistic Authorship Studies in Flavius Joseph and Related Literature*, Lewiston, 1992.
- S. K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: the Background and Origin of a Concept* (HDR 2), Missoula, Montana, 1975.
- D. F. Winslow, « The Maccabean Martyrs. Early Christian Attitudes », *Judaism, A Quarterly Review for Jewish Life and Thought* 23, New York, 1974, 78–86.

- W. Wright, « An Ancient Syrian Martyrology », *Journal of Sacred Literature* NS 8, 1866, 423–432.
- F. M. Young, « Panegyric and the Bible », *Studia Patristica* 25, éd. E. A. Livingstone, Berlin, 1993, 194–208.
- R. D. Young, « The Woman with the Soul of Abraham. Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs », “Women like this”, *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-roman World*, éd. A. J. Levine, Atlanta, 1991, 67–81.
- J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nimègue, 1962.
- A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Clemensbrief*, Munich, 1958.

INDEX

(Le premier numéro indique la page, le second numéro, entre parenthèses, indique la note.)

CITATIONS SCRIPTURAIRES

ANCIEN TESTAMENT

Genèse		1, 24	43 (25)
4, 10	85 (131)	1, 32–34	59 (128)
22, 1–19	237 (292)	1, 41–64	41 (11)
		1, 43	56 (118)
Exode		1, 44	43 (25)
206 (65)		1, 47	42 (18)
13, 21	206 (65)	1, 50	42 (20)
14, 15–31		1, 51	42 (13), 42 (20)
14, 27	206 (65)	1, 55–56	42 (13)
16, 4–15	206 (65)	1, 62–63	42 (18)
		2, 15–28	44–46
Lévitique		2, 18	46 (36)
21, 1–5	61 (139)	2, 20–22	46 (38)
		2, 29–38	44–46
Nombres		2, 33	45 (35)
6, 6–9	61 (139)	4, 52–59	63 (148)
16	207 (73)	4, 54	128 (101)
19, 11–13	61 (139)	5, 46–53	56 (118)
25, 7	237	8, 17	40 (4)
Deutéronome		2 Maccabées	39–48
18, 9–12	61 (139)	1, 5	84 (123)
26, 14	61 (139)	1, 7	84 (120)
32, 36	47 (47)	1, 9	63 (149)
32, 43	47 (47)	1, 18	63 (149)
		1, 19–23	63 (149)
Josué		2, 21	42 (14)
3, 16	206 (65)	2, 23	40 (2)
10, 13	206 (65)	3	212
		3, 1	47 (51)
Ruth		3, 1–3	50 (69), 212
4, 15	45 (33)	3, 1–6, 17	48 (55)
		3, 4	213
1 Samuel		3, 4–6	84 (121)
2, 5	45 (33)	3, 7	49 (61)
		4, 1–5	84 (121)
2 Chroniques		4, 1–22	213
35, 25	243 (332)	4, 7 – 10, 9	46 (44), 50
		4, 10	84 (121)
1 Maccabées	40 (3)	4, 15–17	47 (51)
1, 16–28	59 (129)	4, 17	84 (120)

- 4, 23–42
 5–7
 5, 1
 5, 5
 5, 5–10
 5, 12–14
 5, 13
 5, 13–14
 5, 15
 5, 17–20
 5, 20
 5, 21
 5, 24–26
 6, 1
 6, 1–11
 6, 2
 6, 4
 6, 6
 6, 7
 6, 8–9
 6, 9
 6, 10
 6, 10–11
 6, 12–17
 6, 15–16
 6, 18
 6, 18–31
 6, 21
 6, 21–23
 6, 23
 6, 24
 6, 24–28
 6, 27
 6, 28
 6, 29
 6, 30
 6, 31
 7
 7, 1
 7, 2
 7, 3
- 84 (121)
 59 (129)
 59 (129)
 59 (129)
 41 (7)
 41 (8)
 85 (131)
 44 (30)
 213
 47 (51), 84 (120)
 84 (123)
 43 (25)
 41 (10)
 42 (12), 43 (25)
 41, 42 (14)
 42 (15)
 42 (16)
 42 (14)
 42 (17, 19)
 56 (118)
 42 (20)
 42 (21), 85 (131)
 43 (22)
 46 (42), 47 (51)
 84 (120)
 44 (27), 72 (34)
 39–47, 48 (56),
 64, 97
 42 (19)
 76 (69)
 73 (39), 84 (122),
 197 (9), 198 (11)
 198 (11)
 77 (74), 199 (23)
 262 (23)
 80 (97), 84 (122),
 203 (46), 208
 (80), 267 (54)
 72 (38), 77 (70)
 49 (63), 73 (40),
 79 (91), 80 (97),
 84 (122), 85
 (126), 89, 265
 (41), 267 (54)
 47 (51), 96, 199
 (24), 203 (46),
 284 (152)
 43–47, 48 (57),
 64
 43 (23, 26)
 46 (38), 48 (58),
 84 (122), 208 (80)
 229 (238)
- 7, 3–5
 7, 4
 7, 6
 7, 9
 7, 10–12
 7, 10
 7, 11
 7, 12
 7, 14
 7, 16
 7, 16–19
 7, 18
 7, 18–32
 7, 20
 7, 20–23
 7, 21
 7, 22–23
 7, 23
 7, 23–24
 7, 24
 7, 25
 7, 27
 7, 27–28
 7, 27–29
 7, 28
 7, 29
 7, 30
 7, 30–38
 7, 32
 7, 33
 7, 35
 7, 36
 7, 37
 7, 37–38
 7, 39
 7, 40
 7, 41
 7, 42
 8
- 98
 43 (26)
 47 (47), 99
 80 (102), 84
 (122), 89, 208
 (80), 279 (124)
 267 (53)
 267 (54)
 203 (46), 208
 (80), 279 (124)
 79 (88), 80 (99),
 262 (28)
 89, 279 (124)
 99 (196)
 89
 85 (131), 100
 84 (120)
 246 (352)
 97
 70 (22), 97, 203
 (46), 246 (353)
 46 (39), 97 (185),
 279 (124)
 80 (102), 84
 (122), 262 (28),
 279 (124)
 208 (80)
 46 (36), 72 (29),
 220 (176)
 77 (76)
 220 (174)
 97 (185)
 89, 240 (302)
 31, 80 (102)
 72 (33), 279 (124)
 46 (38), 84 (122)
 43 (26), 203 (42),
 220 (177)
 85 (131)
 80 (103), 84 (124)
 221 (189)
 262 (28), 279
 (124)
 47 (46), 80 (103),
 84 (122)
 84 (125), 199
 (20), 210 (92)
 85 (127), 286
 (164)
 43 (26)
 47 (51)
 60 (130)

8, 1	42 (14)	Daniel	1, 36 (36), 38,
8, 2	47 (47)		64 (151), 67, 87,
8, 3–4	85 (131)		88, 95, 145, 223
8, 5	85 (128)		(200), 232 (257),
8, 17	221 (189)		273 (96), 284
8, 24	85 (128)		(151)
8, 27	85 (128)	3	47 (52), 68
8, 29	84 (123)	3, 24	206 (65)
8, 35–36	85 (128)	3, 39–40	80 (102)
9, 5	47 (51)	6	68, 206 (65)
9, 17	85 (129)	11, 35	210 (90)
10, 1–9	60 (130)	12, 10	210 (90)
10, 5–8	63 (149)	14, 31	206 (65)
11, 22–25	60 (130)		
12, 43	47 (51)	Habaquq	
13, 7	47 (51)	2, 14	189 (47)
14, 1 – 15, 36	46 (44)		
14, 38	42 (14)	NOUVEAU TESTAMENT	
15, 7–10	47 (51)		
Job		Matthieu	
1–2	211 (108)	4, 3	211 (108)
1, 2	45 (33)	4, 20	165 (62)
42, 13	45 (33)	4, 21	237 (290)
Psaumes		6, 19–21	204 (51)
18 (17), 6	235 (274)	8, 22	165 (62)
44 (43), 22–23	282	9, 9	165 (58)
50 (49), 15	206 (65)	10, 24	165 (59)
107 (106), 16	168 (76)	10, 32	140
132, 1	217	20, 28	86 (134)
Proverbes		24, 2	151 (86)
31, 10	249 (363)	Marc	
Sagesse		1, 18	165 (58)
4, 2	272 (85)	8, 34	165 (60)
Siracide		10, 45	86 (134)
10, 5	198 (15)	12, 42–44	113 (20)
26, 2	249 (363)	13, 2	151 (86)
28, 15	249 (363)	15, 39	212 (112)
32, 7–8	155	Luc	
Isaïe		3, 16	226
1, 16	286	5, 11	165 (58)
Jérémie		5, 27	165 (58)
15, 9	45 (33)	14, 27	165 (60)
38, 31–34 (<i>LXX</i>)	155–157, 171–174, 189 (47)	12, 50	80 (101), 100
Lamentations	65	19, 44	151 (86)
4, 7	243–244	21, 2–4	113, 133
		21, 6	151 (86)
		23, 34	164 (50)
		23, 39–43	212 (112)
		Jean	
		3, 16	86 (135)

- | | | |
|--|----------------|---|
| 10, 14 | 140 | I ^{re} Epître aux Thessaloniciens |
| 13, 15 | 165 (59) | 3, 5 211 (108) |
| 17, 1 | 140 | |
| Actes des Apôtres | | I ^{re} Epître à Timothée |
| 2, 1-4 | 156 | 2, 6 86 (134) |
| 2, 14 | 189 (47) | 5, 9-10 245 |
| 2, 24 | 234 (274) | Epître aux Hébreux 52 (88) |
| 7, 60 | 164 (50) | 8, 7-13 173 |
| 11, 19-26 | 123 (69) | 8, 12 173 (102), 189 (47) |
| 15, 20 | 75 | 9, 11-12 199 (18) |
| 17, 18 | 197 (4) | 10, 16-17 173 (106) |
| 17, 32 | 197 (4) | 10, 32 271 |
| 26, 24 | 197 (4) | 11, 13 168 (75) |
| Epître aux Romains | | 11, 17-18 237 (292) |
| 3, 25 | 86 | 11, 17-19 239 (296) |
| 10, 18 | 189 (47) | 11, 40 285 |
| 12, 1 | 199 | 12, 22 12 (44) |
| 15, 19 | 189 (47) | 12, 23 285 (159) |
| 15, 23 | 189 (47) | 12, 24 85 (131) |
| 16, 17-20 | 211 (108) | |
| I ^{re} Epître aux Corinthiens | | I ^{re} Epître de Pierre |
| 4, 13 | 85 (132) | 2, 19 165 (61) |
| 6, 9-11 | 189 (47) | 2, 21 165 (61) |
| 7, 5 | 211 (108) | 4, 13 165 (63) |
| 10, 1-4 | 156, 171 | 5, 4 274 (102) |
| 11, 3 | 89 | |
| II ^e Epître aux Corinthiens | | Apocalypse |
| 1, 12 | 282 | 6, 9-11 279 (123) |
| 3, 3 | 157, 189 (47) | 12, 10-12 279 (123) |
| 3, 5-6 | 189 (47) | 16, 3-7 279 (123) |
| 4, 13 | 174 (110) | 19, 1-8 279 (123) |
| 5, 6 | 157 | 20, 1-6 279 (123) |
| 5, 19 | 189 (47) | |
| 7, 1 | 286 | |
| 10, 3-4 | 275 (107) | |
| 11, 3-15 | 211 (108) | SOURCES ANCIENNES JUIVES : |
| 12, 9-10 | 275 (106) | |
| 13, 3 | 131 | |
| Epître aux Galates | | L'Assomption de Moïse 44-47, 85 (131) |
| 3, 28 | 275 (105) | |
| Epître aux Ephésiens | | Flavius Josèphe 30, 33-34, 40 (3), 50, 68 (11) |
| 1, 18-20 | 190 (52) | |
| 6, 12 | 275 (104), 284 | Les Antiquités juives 41 (7), 44-46, 59 (128), 60 (133), 62 (144), 63 (149), 223 (198), 241 (315) |
| Epître aux Colossiens | | Autobiographie 115 (33) |
| 1, 6 | 189 (47) | Contre Appion 60 (133), 248 (360) |
| 1, 23 | 189 (47) | La Guerre des Juifs 60 (133), 125 (73), 212 (112), 265 (42) |

<i>La Guerre des Juifs</i>		5, 27	272 (91)
(version slavonne)	252	5, 31	284 (151)
		5, 31–33	77 (74)
4 Maccabées	48–65	5, 33	96 (182), 208
1– 3, 18	53 (97), 193 (64)	5, 33–34	(81)
1, 1	33, 34, 283 (142)	5, 34–35	208 (80)
1, 1–4	52 (89)	5, 36	197 (7)
1, 7	53 (92)	5, 37	96 (182)
1, 7–8	33	6, 2	79 (88), 207 (69)
1, 7–11	52 (90)	6, 5	272 (92)
1, 9	79 (88), 263 (30), 272 (91)	6, 6	203 (46)
1, 11	80 (99), 83 (118), 212 (112), 262 (23)	6, 7	79 (86)
1, 13	33, 53 (92)	6, 10	79 (86), 272 (92)
1, 13 – 3, 18	52 (91), 283 (145)	6, 11	79 (87), 272 (91), 263 (29)
1, 15	283 (143)		73 (41), 203 (46), (112)
1, 19	53 (92)	6, 12	272 (87)
1, 30	33, 34, 53 (92)	6, 12–15	72 (38)
2, 6	53 (92)	6, 13	76 (69)
2, 8	283 (146)		80 (99), 212
2, 10–12	214 (125)	6, 18	(112)
2, 17–18	207 (73)	6, 18–19	73 (42)
2, 23	283 (146)	6, 18–20	77 (74)
2, 24	53 (92)	6, 19	197 (9)
3, 19	53 (102), 55 (114)	6, 21	200 (25)
3, 19 – 18, 24	53 (93, 98)	6, 22	173 (108), 208 (80)
3, 20 – 4, 26	48 (54), 212		54 (113), 203 (46), 284 (151)
3, 20	212, 213 (118)	6, 26–29	49 (63)
3, 21	50 (71)	6, 27	208 (80)
4, 2	49 (60)	6, 27–30	80 (102)
4, 1–7	213	6, 28–29	80 (103), 83
4, 5	213		(115), 199 (19)
4, 15	212 (116)	6, 30	79 (92), 203 (46), 208 (80)
4, 20	50 (76)		208 (80)
4, 21	50 (73)	6, 31–35	54 (103)
4, 23	208 (80, 81)	7, 3	279 (125)
5, 4	72 (33), 198 (12, 14)	7, 4	283 (142)
5, 6	54 (106)	7, 7	197 (7)
5, 6–13	54 (107), 211 (104), 268 (59)	7, 7–8	208 (80)
5, 12	77 (71)	7, 8	203 (46)
5, 8–9	283 (144)	7, 9	197 (8), 262 (23), 262 (26)
5, 16	173 (108), 208 (80)	7, 12	79 (92)
5, 16–38	54 (108), 268 (60)	7, 13	71, 72 (36)
5, 23	262 (23), 263 (31)	7, 14	72 (37), 223 (201)
5, 25	173 (108)	7, 16	79 (88, 92), 284 (151)
		7, 18	54 (103)
			283 (146)

- 7, 19
 7, 24
 8, 3
 8, 4
 8, 5
 8, 5–11
 8, 8
 8, 10
 8, 13
 8, 17–26
 8, 20
 8, 28
 8, 29
 9–12
 9, 1
 9, 1–9
 9, 2
 9, 3
 9, 6
 9, 6–7
 9, 7–9
 9, 8
 9, 12–13
 9, 13
 9, 15
 9, 18
 9, 19–20
 9, 20
 9, 21–22
 9, 23–24
 9, 23
 9, 24
 9, 26
 9, 29
 9, 29–30
 9, 30
 9, 31
 9, 32
 10, 2
 10, 3
 10, 5
 10, 8
 10, 10
 10, 11
- 207 (68)
 283 (142)
 203 (46)
 219 (165)
 54 (106)
 54 (107), 186
 (23), 268 (59)
 77 (76)
 77 (76)
 228
 54 (110), 215
 (132), 268 (61)
 77 (76)
 79 (88)
 215 (135)
 48 (57)
 48 (58), 266 (48)
 54 (108), 215
 (133), 268 (61)
 207 (73), 208 (80)
 54 (105)
 272 (91)
 284 (151)
 279 (123)
 262 (23)
 228 (232)
 203 (46)
 173 (108), 208
 (80), 210 (99),
 272 (90)
 283 (147)
 229 (239)
 229 (241)
 79 (89), 203 (46),
 265 (41)
 54 (113)
 216 (145)
 83 (116), 272
 (88), 284 (151)
 80 (99), 212
 (112), 229 (237)
 80 (97), 267 (54)
 284 (151)
 262 (23)
 80 (97), 267 (54),
 272 (90)
 210 (101)
 263 (32)
 203 (46)
 203 (46), 228
 (231)
 229 (241)
 263 (33), 272 (90)
 210 (101)
- 10, 15
 10, 16
 10, 17
 10, 18–21
 10, 20
 11, 2
 11, 10
 11, 12
 11, 22
 11, 23
 11, 26
 11, 27
 12, 2
 12, 2–5
 12, 2–6
 12, 3–5
 12, 4
 12, 7
 12, 11
 12, 11–18
 12, 11–19
 12, 12
 12, 14
 12, 17
 12, 18
 13, 1
 13, 1–5
 13, 3
 13, 8
 13, 9
 13, 9–18
 13, 11
 13, 12
 13, 12–13
 13, 15
 13, 17
- 216 (143), 80
 (97)
 216 (143), 266
 (49)
 211 (103)
 279 (123)
 80 (97), 267 (54)
 263 (33), 272
 (90)
 210 (100)
 228 (235)
 80 (97), 203 (46),
 208 (80), 263
 (33)
 215 (139)
 263 (32)
 80 (97), 263 (33),
 272 (87)
 216 (144)
 284 (151)
 79 (94)
 173 (108), 208
 (80)
 72 (30)
 72 (29), 220
 (176)
 211 (104)
 54 (107)
 77 (76)
 72 (33)
 210 (101), 211
 (102), 272 (90),
 284 (151)
 54 (108)
 220 (177)
 80 (96), 221
 (188)
 203 (46), 284
 68 (9), 216 (145)
 80 (103), 83
 (116)
 79 (88), 272 (91)
 54 (103)
 79 (92)
 219 (166)
 208 (80)
 54 (111), 215
 (134), 268 (61)
 203 (46)
 223 (199), 284
 (151)
 208 (80)
 272 (87)
 207 (69)

- | | | | |
|--------------|---|---------------------|--|
| 13, 19 | 98 (190), 256
(405) | 16, 6–11 | 54 (110), 240
(303), 268 (62) |
| 13, 19–14, 1 | 214 (126) | 16, 13 | 72 (33), 279
(125) |
| 13, 22 | 173 (108) | | |
| 13, 27 | 98 (190), 256
(405), 284 (151) | 16, 13–14
16, 14 | 284 (151)
227 (223), 247
(355) |
| 14, 1 | 79 (88), 272 (91) | 16, 16 | 68 (9), 203 (46),
208 (80, 81) |
| 14, 5–6 | 279 (125) | | |
| 14, 7 | 89, 218 | | |
| 14, 8 | 219 (167) | 16, 16–23 | 54 (111), 240 |
| 14, 9 | 50 (76) | 16, 17 | (305), 268 (62) |
| 14, 11 | 252 (381), 272
(91), 277 (114) | 16, 19 | 284 (151)
263 (34) |
| 14, 11–17, 1 | 48 (57) | 16, 20–21 | 207 (70), 223
(200) |
| 14, 12 | 71 (23), 227
(227) | 16, 23 | 263 (31) |
| 14, 13 | 227 (228) | 16, 25 | 207 (69) |
| 14, 14–19 | 244 (340) | 17, 1 | 286 (164) |
| 14, 15–17 | 149 (76) | 17, 3 | 227 (227) |
| 14, 20 | 239 (299), 245
(341) | 17, 3–4
17, 4 | 203 (46)
262 (23) |
| 15, 1 | 73 (44) | 17, 6 | 207 (69) |
| 15, 1–32 | 215 (127) | 17, 7 | 284 (151) |
| 15, 3 | 279 (125) | 17, 8–10 | 55, 63 (146) |
| 15, 4–6 | 227 (228) | 17, 10 | 80 (103), 284
(151) |
| 15, 9 | 208 (80) | | |
| 15, 12 | 72 (33) | 17, 12 | 262 (23) |
| 15, 13 | 98 (190) | 17, 12–16 | 272 (87) |
| 15, 14 | 227 (227), 284
(151) | 17, 16
17, 17 | 79 (84), 208 (80)
80 (99), 212
(112) |
| 15, 14–15 | 246 (352), 254
(393) | 17, 18 | 279 (123) |
| 15, 19–20 | 246 (352), 259
(13) | 17, 20–22 | 80 (103), 83
(117) |
| 15, 23 | 227 (228), 247
(354) | 17, 23 | 80 (99), 212
(112), 262 (23),
272 (88) |
| 15, 24 | 203 (46), 229
(242), 246 (352) | 17, 23–24 | 262 (23) |
| 15, 25 | 227 (228) | 17, 24 | 203 (46) |
| 15, 29 | 208 (80), 237
(287), 272 (87) | 18, 2 | 54 (103) |
| 15, 30 | 203 (46), 247
(355), 262 (30) | 18, 3 | 80 (101), 284
(151) |
| 15, 32 | 203 (46), 227
(227), 284 (151) | 18, 4 | 80 (103) |
| 16, 1 | 73, 227 (223),
246 (352), 277
(114) | 18, 5 | 208 (77) |
| 16, 1–4 | 54 (103) | 18, 9–17 | 207 (74) |
| 16, 2 | 79 (88) | 18, 10 | 209 (86) |
| 16, 3 | 227 (228), 246
(352) | 18, 12 | 237 (289) |
| 16, 4 | 283 (142) | 18, 20 | 91, 207 (71) |
| 16, 5 | 240 (304) | 18, 23 | 207 (72), 279
(125) |
| | | Philon d'Alexandrie | 82 (113), 271 |
| | | <i>De Abrahamo</i> | 223, 239 |
| | | <i>De cherubim</i> | 248 (361) |

- De opificio mundi* 218 (156)
De virtutibus 203 (44)
Legatio ad Caïum 248–249
- Pseudo-Philon
Les Antiquités bibliques 223 (198)
- SOURCES ANCIENNES CHRÉTIENNES :
- Actes de Carpus, Papylus et Agathonice* 263 (36)
Actes de Paul et Thècle 249 (368)
 Ambroise de Milan 15
Lettre 74 134 (124)
 Amphilocios
Iambes de Séleucos 30 (5)
- Astérius d'Amasée
Homélie sur Euphémie 261 (20)
- Athanase d'Alexandrie
Lettre festale 39
Vie d'Antoine 30, 32
 282 (139)
- Augustin
Confessions 141
Sermon Denis 16
Sermon Denis 17
Sermon De natali sancti Quadrati martyris 167 (69)
Sermon 219 In vigiliis Paschae 162 (43)
Sermon 280 In natali martyrum Perpetuae et Felicitas I 35 (32)
Sermon 282 In natali martyrum Perpetuae et Félicitas III 35 (32)
Sermon 284 In natali martyrum Mariani et Jacobi 93–94
Sermon 300 In solemnitate martyrum Maccabeorum I 4 (16), 37, 120–122, 166
Sermon 301 In solemnitate martyrum Maccabeorum II 4 (16), 37
Sermon 302 In solemnitate martyris Laurentii I 36 (34)
- Sermon 304 In solemnitate martyris Laurentii III* 35 (33)
- Basile de Césarée 14, 16, 169 (76)
Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques 184 (14)
Homélie sur Barlaam 233 (266), 261 (20)
Homélie sur Gordius 183, 186 (22), 192, 266–267, 273 (94), 280 (251)
Homélie sur Juliette
Homélie sur les Quarante martyrs 113, 183 (10, 13), 186 (22), 235 (279), 273 (94), 275 (104)
- Clément d'Alexandrie 32
Stromates I 30 (9)
Stromates IV 194 (65), 250, 253 (388), 281–282, 286 (160)
Stromates V 30 (9), 31 (13)
Stromates VI 250 (270)
- Clément de Rome 32 (17), 67 (7), 271, 223 (202), 249
- Cyprien de Carthage 14, 88–91
Lettre 6 91
Lettre 10 282 (139)
Lettre 20 90
Lettre 39 204 (50)
Lettre 58 270
Ad Fortunatum 88, 91, 218 (159)
Ad Quirinum 31, 88 (144)
- Cyrille d'Alexandrie 260 (15)
- Epître de Barnabé* 85 (132)
- Epître à Diognète* 276
- Eusèbe de Césarée 10, 183 (10)
- Commentaires sur les Psaumes (Psaume 78)* 31 (14)

- | | | | |
|--|--|---|------------------|
| <i>Histoire ecclésiastique</i> | | <i>Lettre 7</i> | 145 (50) |
| III | 33 (21) | <i>Lettre 122</i> | 108 (4) |
| <i>Histoire ecclésiastique</i> IV | 29 (1) | <i>La Passion du Christ</i> | 241 |
| <i>Histoire ecclésiastique</i> V | 286 (160) | <i>Poème I, I, 12</i> | 30 |
| <i>Histoire ecclésiastique</i> VI | 29 (3), 95
(175), 286 (160) | <i>Poème De Vita sua</i> | 141 (34), 149 |
| <i>Histoire ecclésiastique</i> X | 10 (39) | | |
| <i>Les martyrs de Palestine</i> | 211 (109), 250 | | |
|
Evagre le Scholastique | |
Grégoire de Nysse | 14, 16, 192 |
| <i>Histoire ecclésiastique</i> | 134 (124) | | (60) |
|
Grégoire le Grand | | <i>De deitate filii et</i>
<i>spiritus sancti et</i>
<i>de Abrahamo</i> | 239 (298), 260 |
|
Grégoire de Nazianze | | | (15) |
| <i>Discours</i> 2 | 143 | <i>Homélies sur les</i>
<i>Quarante martyrs</i>
<i>de Sébastée</i> | 235 |
| <i>Discours</i> 4 | 8, 107, 135
(127), 138,
143–144,
146–148, 150,
152, 190 (51),
193 (63), 206
(64), 264, 268
(63) | <i>Homélie sur Théodore</i> | 261 (20) |
| <i>Discours</i> 5 | 145 | <i>In diem natalem Christi</i> | 129 (102) |
| <i>Discours</i> 6 | 244 (333) | <i>Vie de sainte Macrine</i> | 251 (377) |
| <i>Discours</i> 7 | 8, 14, 138 (10),
145 (52), 183,
184 (14) |
Grégoire le Thaumaturge | |
| <i>Discours</i> 8 | 8, 138 (10),
183 (10, 13) | <i>Remerciement à Origène</i> | 10 (38), 183 |
| <i>Discours</i> 11 | 190 (51), 286 | | (10) |
| <i>Discours</i> 14 | 190 (51) |
Hermas | |
| <i>Discours</i> 18 | 8, 141 (33),
148–149 | <i>Le Pasteur</i> | 31 (15), 32 |
| <i>Discours</i> 19 | 194 |
Hésychius de Jérusalem | |
| <i>Discours</i> 21 | 8, 137 (7) | <i>Homélies festales</i> | 85 (132), 224 |
| <i>Discours</i> 24 | 8, 108 (4), 137
(7), 152, 190,
192 (58, 60),
232 (262) | | (205) |
| <i>Discours</i> 25 | 8 (32) |
Hippolyte de Rome | |
| <i>Discours</i> 39 | 225 (213) | <i>Commentaire sur Daniel</i> | 87–88, 101 |
| <i>Discours</i> 40 | 244 (333) | | (210), 225 |
| <i>Discours</i> 42 | 146 | | (213), 282 (139) |
| <i>Discours</i> 43 | 8, 13 (49), 14,
182, 184 (14),
186 (22), 198,
200, 224 (205),
264 (39), 267,
268 (63) |
Ignace d'Antioche | 52, 81–87, 124 |
|
<i>Discours</i> 44 | 190 (51) | | (70), 164–165 |
| <i>Discours théologiques</i> | 8 | <i>Lettres</i> | |
| <i>Epigrammes in</i>
<i>Anthologie palatine</i> | 127 (94) | <i>Itinéraire d'Antonin</i>
<i>de Plaisance</i> | 62, 116 |
| | | | |
| | |
Jean Chrysostome | |
| | | | |
| | |
–Panégyriques : | |
| | | | |
| | | <i>Sur Babylas</i> | 191 |
| | | <i>Homélie sur Barlaam</i> | 127 (96), 190, |
| | | | 195 (69), 224, |
| | | | 232, 264–265, |
| | | | 284–285 |
| | |
<i>Homélie sur Bernice,</i>
<i>Prosope et Domnine</i> | 169 (77), 235, |
| | | | 251, 278 (118) |
| | |
<i>Homélie sur Drosis</i> | 127 (95), 226 |

- (220), 250, 253
 (386), 278
 (118), 280 (128)
- Homélie sur Eustathe* 9 (33), 113
 (18), 190 (52)
- Homélie sur Ignace* 9 (33), 124
 (71), 277–278,
 280 (128)
 232, 278, 280
- Homélie sur Julien*
Homélie sur Juventin et Maximin 186 (22), 219
Homélie sur Lucien 226, 228 (229)
- Homélie sur les martyrs égyptiens* 265 (40), 280
 (128)
Homélies sur Pélagie 169, 249–250
 (369)
Homélie sur Phocas 12–13
Homélie sur Romain 226 (220)
- Homélies sur les saints martyrs* (PG 50, 645–654) 108, 121, 131
 (109), 200 (28)
- Homélies sur les saints martyrs* (PG 50, 705–710) 278 (117)
- Panégyriques de saint Paul* 9 (33), 185, 239
- Œuvres diverses :
- A une jeune veuve* 13 (50)
Catéchèse baptismale VII 128, 190 (52), 281
Consolation à Stagire 223 (203), 238
De coemeterio et de Cruce 127 (96)
De studio praesentium 5 233 (271), 253
Discours sur le bienheureux Abraham 238
Eloge de David pardonnant à Saül 9 (33)
Homélie sur Anne 1 246
Homélie sur Anne 3 237 (292), 246 (348)
Homélie sur Anne 4 253 (385)
Homélie sur l'Epître aux Colossiens 7 225
Homélie sur la 1^{re} Epître aux Corinthiens 4 261 (21)
Homélie sur l'Epître aux Hébreux 4 168 (75)
Homélie sur l'Epître aux Hébreux 11 225 (211)
- Homélie sur l'Epître aux Hébreux 32* 174 (115)
Homélie sur la 1^{re} Epître à Timothée 14 286
Homélie sur la fête de la Nativité 57
Homélie sur la Genèse 12 274 (102)
Homélie sur la Genèse 47 223 (203), 240
Homélie sur Jean 2 183 (12)
Homélie contre les Juifs 1 118–119, 124–126
Homélie contre les Juifs 2 126
Homélie contre les Juifs 3 124 (73), 126, 129 (105)
Homélie contre les Juifs 4 125 (79), 133 (121)
Homélie contre les Juifs 5 119 (51), 210 (90)
Homélie contre les Juifs 6 59 (128), 119 (51), 125 (82), 192 (60)
Homélie contre les Juifs 8 124 (73), 127–128
Homélie sur l'obscurité des prophéties 181
Homélies sur Ozias 159 (29)
Homélie sur Tite 3 119
Homélie sur la résurrection de Lazare 226 (221), 169 (79)
In Ps. CXXIV 232 (257)
Lettre d'exil à Olympias sur la question « Que personne ne peut souffrir de tort que de son propre fait » 233, 258
Parce que nous avons un même esprit de foi 2 173–174
Peccata fratrum non evulganda 230
Sur le Sacerdoce 181 (3)
Sermon sur la consolation de la mort 256–257
Sermons sur la Genèse 12 (44)

- Jean Malalas
Chronographie 58–61, 117 (43), 122–123
- Jérôme
Onomasticon 55
- Lactance
Institutions divines 262 (22)
- léon le Grand 16, 257 (411), 282 (139)
- Sur les frères Maccabées* (sermon 97) 37, 270, 287
- La Lettre sur les Martyrs de Lyon (des Eglises de Lyon et Vienne aux Eglises d'Asie et de Phrygie)* 69–76, 102, 164–165, 236 (282), 263 (36), 272, 275–276
- Le manuscrit arabe* 286 de la Bibliothèque vaticane 61 (135), 114–117, 120, 123 (69)
- Le Martyre de Polycarpe* 52, 69, 75–81, 102, 164–165, 166 (66), 211 (110), 212 (112), 224 (204), 272
- Méliton de Sardes 29
- Sur la Pâque* 10 (37), 223 (202)
- Minucius Felix
Octavius 276
- Origène 32
- Commentaire sur les Psaumes* 29 (3)
- Commentaire sur saint Jean* 68 (7), 101 (207)
- Contre Celse* 30 (11), 101 (210)
- Exhortation au martyre* 68 (7), 142,
- Homélie sur la Genèse VIII* 239, 246 (348)
- Homélies sur les Juges* 100 (203)
- Homélies sur le Lévitique* 100 (200)
- Homélies sur les Nombres* 100–102
- Traité sur la prière* 249 (363)
- Traité des principes* 31 (15)
- Passion de Marien et Jacob* 92–95, 102
- Passion de Montanus et Lucius* 91–92, 102, 206 (65)
- Passion de Perpétue et Félicité* 35, 90 (158), 212 (112), 242 (316), 249, 264 (36), 273
- Philostorgius 53
- Procopé de Césarée
La Guerre des Perses 117 (43), 123 (66)
- Romanos le Mélode
Hymnes 224 (205)
- Sévère d'Antioche
Homélie cathédrale 52 16
- Socrate le Scholastique
Histoire ecclésiastique 134 (124), 251 (379)
- Sozomène
Histoire ecclésiastique V–VI 135 (126)
- Tertullien
Aux martyrs 101 (210), 194 (64)
- Contre Marcion* 29
- Théodoret de Cyr
Histoire ecclésiastique 144 (44)
- Thérapeuthique des maladies helléniques* 126 (89)

Théophile d'Antioche <i>Trois livres à Autolycus</i>	10 (37)	<i>Discours</i> 8	14 (51)
<i>La Vie arménienne de Marutha</i>	115, 120	Homère <i>Iliade</i>	148–149, 237, 242, 244 (340)
<i>La Vie de Mélanie</i>	251	Julien, dit l'Apostat	184 (15) 248 (353)
<i>La Vie de saint Dalmate</i>	159	<i>Eloge d'Eusébie</i>	145 (48)
<i>La Vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune</i>	57–58 (126), 117 (43)	<i>Lettre</i> 43	144, 149
AUTEURS ANCIENS PAÏENS :		<i>Lettre</i> 61	144 (47)
Aphthonios <i>Progymnasmata</i>	242	<i>Lettre</i> 78	186 (22)
Aristote <i>Fragnets sur la noblesse</i>	203 (44)	<i>Lettre à Saloustios</i>	149
<i>Histoire des animaux</i>	247 (357)	<i>Misopogon</i>	
<i>Politique</i>	247 (357), 248 (359)	Libanios	13
<i>Rhétorique</i>	52 (92), 204 (50)	<i>Discours</i> 11 (<i>Antiochikos</i>)	117 (43), 118 (48), 125 (76)
Démosthène <i>Epitaphios</i>	252	<i>Discours</i> 17	14 (51), 14 (51), 151 (85)
Dion de Pruse	52	<i>Discours</i> 18	243
Epictète <i>Entretiens</i>	271 (74)	<i>Progymnasmata</i>	
Eschyle <i>Agamemnon</i>	248	Lycurgue <i>Contre Léocrate</i>	205 (59), 243 (329), 252
Euripide <i>Oreste</i>	248	Ménandre <i>Art rhétorique</i>	8 (32), 11 (41), 14, 181 (4), 184 (15), 236
Hermogène <i>Progymnasmata</i>	11 (41)	Ovide <i>Les Métamorphoses</i>	237 (291)
Hésiode <i>Les travaux et les jours</i>	113 (19)	Platon <i>Hippias mineur</i>	12 (43)
Himérios	13	<i>Lois</i>	248 (359)
		<i>République</i>	280 (129)
		Plutarque <i>De l'Amour fraternel</i>	214
		Sophocle <i>Electre</i>	248 (359)
		Théon <i>Progymnasmata</i>	11 (41) 248 (359)
		Thémistios	13, 14 (51)